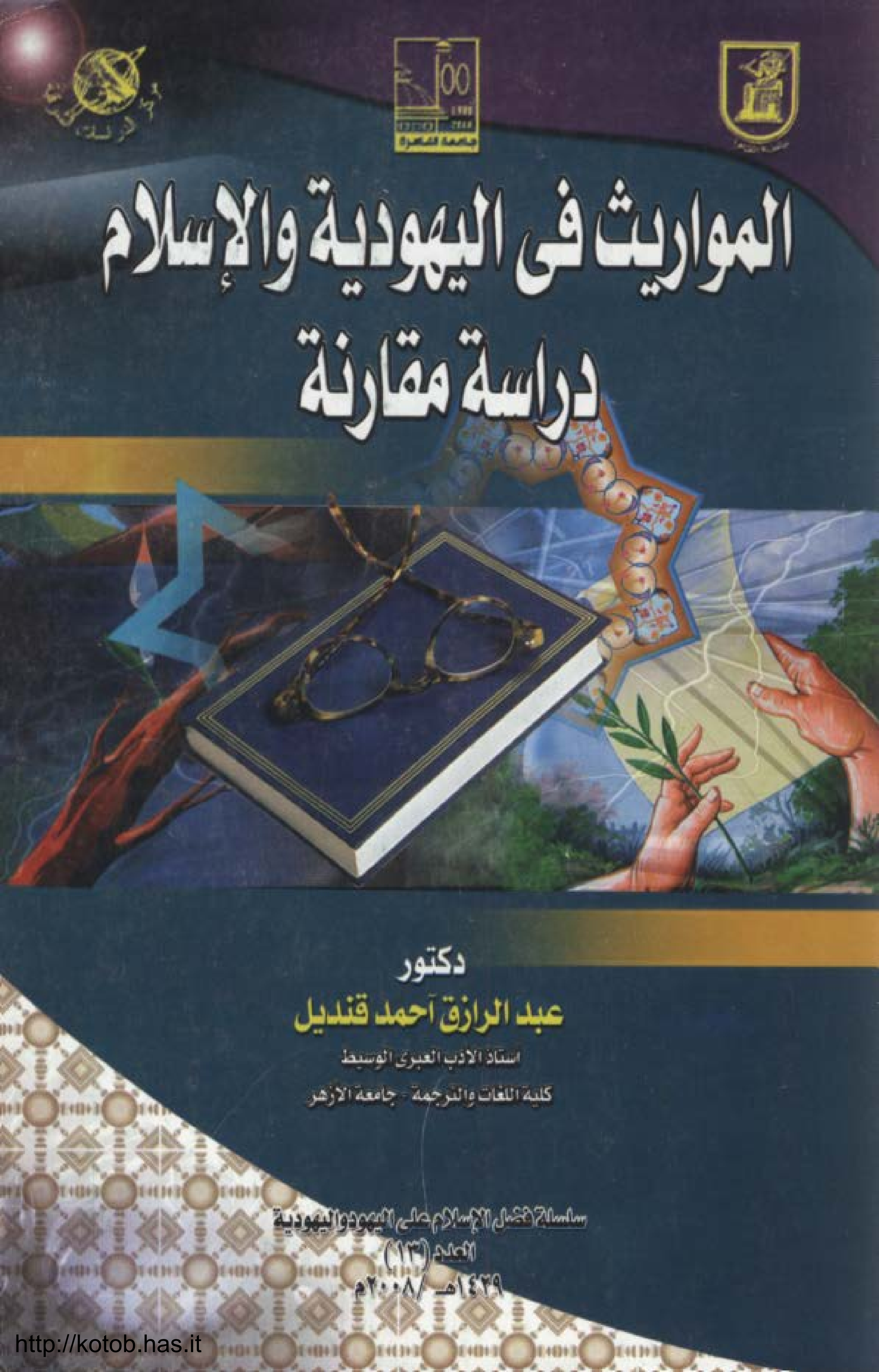


المواريث فى اليهودية والإسلام
دراسة مقارنة
دكتور
عبد الرازق أحمد قنديل
استاذ الأدب العبرى الوسيط
كلية اللغات والترجمة - جامعة الأزهر
سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية
العدد (١٣)
١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م
http://kotob.has.it

المواريث فى اليهودية والإسلام

دراسة مقارنة

تأليف

أ.د. عبد الرازق أحمد قنديل

أستاذ الأدب العبرى الوسيط

كلية اللغات والترجمة - جامعة الأزهر

سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية

يصدرها مركز الدراسات الشرقية - جامعة القاهرة

تحت إشرف أ.د / أحمد محمود هويدى

تصدر هذه السلسلة تحت رعاية

أ.د علي عبد الرحمن يوسف

رئيس جامعة القاهرة

ورئيس مجلس إدارة المركز

و

أ.د. عبد الله التطاوي

نائب رئيس الجامعة

ونائب رئيس مجلس إدارة المركز

تقديم

يسر مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة أن يقدم إصدارًا جديدًا من إصداراته ضمن سلسلة " فضل الإسلام على اليهود واليهودية " . والإصدار الجديد بعنوان " المواريث فى اليهودية والإسلام : دراسة مقارنة " . وهذا الكتاب من إعداد ودراسة عالم جليل وباحث مدقق حرص فى أبحاثه على أمرين : الأول – نقل التراث اليهودى المدون باللغة العربية بالخط العبرى إلى الخط العربى ، وثانيهما – بيان فضل الثقافة الإسلامية والعربية على الفكر اليهودى فى العصر الوسيط .

وتعد المواريث وأحكامها من الموضوعات التى اهتمت بها المجتمعات الإنسانية منذ فجر التاريخ، فالباحث فى تراث الشرق العربى القديم يلاحظ أن قوانين الشعوب العربية القديمة : مثل قانون أورغو ، وقانون لبت عشتر وقانون أشنونا وقوانين حمورابى قد أفردت موادًا لنظام المواريث كانت تناسب عصر هذه القوانين . كما أن الكتب الدينية مثل التوراة ، والقرآن الكريم أوضحت لنا نظام المواريث عند أصحاب المؤمنين بهذه الكتب . وقد اجتهد حاخامات اليهود ، كما اجتهد علماء المسلمين فى توضيح وتبسيط أحكام المواريث . ونظرًا لأهمية المواريث وأحكامها نقدم هذا الكتاب للقارئ الكريم .

فيعرض الفصل الأول لأوضاع اليهود فى عصر سعديا الفيومى ، حيث يتم التركيز على بيئة العراق وأثرها فى تطور الفكر اليهودى قبل عصر سعديا الفيومى ، ثم يوضح أسلوب تعامل المسلمين مع اليهود خلال هذه الفترة ، مما كان له كبير الأثر فى تطور الحياة الفكرية والدينية واللغوية عند اليهود . يركز هذا الفصل بصورة خاصة على سعديا الفيومى وأهم نتاجه الفكرى فى مجال الدراسات اللغوية والأعمال التفسيرية والأعمال الجدلية الدفاعية ، والأعمال التشريعية وأخيرًا الأعمال الفلسفية . وتم عرض هذه الأعمال فى صورة علمية موضوعية مع توضيح إسهام سعديا الفيومى فى تطوير المجالات السابقة ، ومدى تأثره بالفكر الإسلامى ، وأثره فى الفكر اليهودى فيما بعد .

وخصص الفصل الثانى لنقل كتاب المواريث لسعديا الفيومى إلى الخط العربى . ويشمل الكتاب مقدمة المؤلف التى أوضح فيها غرضه من تأليف الكتاب ، ثم يتناول بعد ذلك أقسام المواريث

وقسمها أربعة أقسام بإزاء الوارث ، وهذه الأقسام الأربعة هى : البنوة والأبوة والأخوة والعمومة، موضحًا من يرث من هذه الأقسام الأربعة ، ونصيب كل وارث .

ويعرض الفصل الثالث مقارنة للمواريث فى اليهودية والإسلام . يبدأ هذا الفصل بتعريف علم المواريث لغة واصطلاحًا ، ثم الإشارة إلى نشأة المواريث فى قوانين الشرق العربى القديم ، وقد تناول بعد ذلك الإشارة إلى المواريث فى اليهودية وأهم الفروق بين المواريث فى اليهودية والمواريث فى قوانين الشرق العربى القديم ، موضحًا أهم التجديدات التى أدخلتها اليهودية على نظام المواريث ، كما تناول آراء الحاخامات والجدل الذى دار بينهم بشأن بعض أحكام المواريث وأشار بعد ذلك إلى المواريث عند عرب الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام ، ثم عرض فى النهاية إلى المواريث فى الإسلام موضحًا المواريث فى اليهودية وما تفرد به الإسلام من أحكام وتشريعات للمواريث .

والمركز يشكر الأستاذ الدكتور عبد الرازق قنديل على هذا العمل الطيب ، ويعد هذا الكتاب إضافة قيمة إلى المكتبة العربية ، ويستفيد من هذا الكتاب الباحثون والدارسون فى مجال تاريخ الأديان والدراسات اليهودية ، والدراسات اللغوية والتاريخية .

والله ولى التوفيق،

أ.د/ أحمد محمود هويدى

مدير مركز الدراسات الشرقية

افتتاحية

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان، وأودع فيه قبسًا من علمه وعدله، ورحمته، وجعل فيه العقل، وألهمه الحكمة في استخدامه بما ينفعه وينفع البشرية كلها ما أمكن ذلك. غير أن حب التملك والسيطرة والاستحواذ، وهي من الغرائز البشرية أيضًا قلّ أن يحسن البشر التعامل معها واستخدامها في بعض الأحيان، تلك الغرائز البشرية كانت تلغي عنده أحيانًا التفكير السليم في استخدام العقل استخدامًا يتفق على طول الطريق لما خلق له، فأصبح يجور على أخيه، أو يسلبه حقًا مشروعًا له، ويعتدي على أملاك الغير من واقع قوةٍ حباه الله بها، أو سلطة هيأها الله له.. حبًا في السيطرة حتى ولو كانت تخالف شرع الله لعباده.

ولم يكن في الإمكان استمرار الحياة بهذه الصورة التي يتسيد فيها منطق القوة والجبروت وحدهما. ومن هنا هدى الله أصحاب العقول الراجحة من عباده إلى محاولة ضبط إيقاع الحياة، وتنظيم أمور مجتمعاتهم، خاصةً ما يتعلق منها بأمور الأملاك والممتلكات، وكيفية انتقالها من إنسان إلى آخر عقب وفاة الأول حماية للضعفاء وصغار السن وحفظ حقهم في تركة من كانت له الكلمة فيها، أو من كانت بيده تلك الممتلكات أيًا كان نوعها وحجمها. وقد يكون هناك تقصير لدى هؤلاء الحكماء الذين نظموا كيفية انتقال الملكية في البداية من إنسان لآخر له حق فيها قلّ أو كثر، إلا أنهم بلا شك قد وضعوا اللبنة الأولى في صرح التنظيم بتوفيق من الله عز وجل، واسترشاد بنور العقل والحكمة.

وقد تمثل ما نظموه في هذا الشأن في صورة العديد من القوانين التي تم العثور عليها مؤخرًا، والتي يرجع تاريخها كما يخبرنا الأثريون والمؤرخون إلى ما قبل نزول الشرائع السماوية على أنبياء الله ورسله. حتى كانت أولى هذه الشرائع السماوية، ونعني بها اليهودية التي نزلت على نبي الله وكليمه موسى عليه السلام، ورتبت في ألواحها، وأعلنت على الناس في حينها ليهتدوا بها. فلما شاءت إرادة الله انتقل سيدنا موسى إلى جوار ربه وتركها بين يد خلفائه أمانة يحرصون عليها، ويبلغونها إلى مجتمعاتهم أينما وجدوا، وتناولتها الأيدي بعد ذلك، ويعلم الله وحده كم عبث بها العابثون، أو حرّف فيها المحرّفون. إذ لا يقبل العقل السليم أن تأتي شريعة من الله يشوبها قصور أو تقصير، وظلم وإجحاف لإنسان خلقه الله – وهو الذي وصف نفسه بالعدل والرحمة–..

واستمرت الحياة وجاءت عصور قام فيها أحبار اليهود وفقهاؤهم بترتيب وتنظيم التشريعات اليهودية. وكان بين تلك التشريعات ما يتعلق بالملكيات، وكيفية توزيع تركة المتوفى، حتى يأخذ كل صاحب حق حقه.

ومن علماء اليهود في العصر الوسيط الذين اهتموا بتنظيم مسألة الميراث وانتقال التركات كان "سعديا سعيد الفيومي"، رأس المشيبة في بغداد، والقائم على أمور أكبر معاهد الفكر الديني اليهودي في عصره، وهو مصري المولد والنشأة، بغدادي الفكر والعلم. كتب "سعديا" كتابه "المواريث" معتمدًا على ما جاء في نصوص العهد القديم وشروح من سبقوه من حكماء المشنا وتنظيماتهم.

وما كتبه "سعديا الفيومي" عن "المواريث" هو موضوعنا في هذا الكتاب. لم أتناوله بقصد التعرف فقط على كيفية تنظيم التشريع اليهودي للتركات والأملاك وسبل انتقالها إلى من له حق فيها سواء من أسرة المتوفى أو غيرهم. وإنما هدفت إلى جانب ذلك إلى تتبع هذا النظام، وهل من قوانين أو تشريعات سابقة لذلك، وكيف كانت معالجة الإسلام بعد ذلك لتلك الأمور، وبما يتفق مع ما نعلمه ونؤمن به من أن الإسلام خاتم الأديان، وأن نبيه هو خاتم الأنبياء. ومن هذا المنطلق كان منهجي في هذا البحث يسير طبقًا للمنهج التاريخي الوصفي وبصفة خاصة في الفصل الأول من الكتاب الذي يؤرخ لحياة صاحب كتاب المواريث. ثم لجأت أيضًا إلى المنهج المقارن لأهميته في دراسة هذا الموضوع في مختلف النظم والتشريعات ولهذا لجأت إلى تقسيم محتوى الكتاب إلى فصول ثلاثة على النحو التالي.

الفصل الأول:

وتناولت فيه الحديث عن صاحب كتاب المواريث، فتحدثت عن بيئته وعصره ومدى ما حصل من ثقافة وفكر طبقًا لظروف العصر الوسيط، ومدى ما كان عليه فكره باعتباره ممثلاً لفكر الطائفة اليهودية في تلك الفترة. وإلى أي حد كان للثقافة والفكر العربي والإسلامي دوره المؤثر والفعال في عقلية "سعديا" وفكره، وكيف ظهر هذا الفكر العربي في مؤلفاته الكثيرة والتي أشرت إليها بإيجاز دون الدخول في التفصيل عنها – لعزمي إن شاء الله، لو كان في العمر بقية– أن أفرد لها بحثًا مستقلا يقوم بالدرجة الأولى على توضيح وإبراز الدور العربي والإسلامي في فكر "سعديا" من خلال ما كتبه في مؤلفاته وكيف كانت اللغة العربية هي الركيزة الأساسية التي بنيت على أسسها مؤلفات "سعديا" العديدة

الفصل الثاني:

وقد أفردته للحديث عن نص كتاب "المواريث" لسعديا الفيومي، فأتيت بنص الكتاب المدون بالأبجدية العبرية، وأعدته إلى الأبجدية العربية، فقد كان "سعديا" قد دونه بما نطلق عليه حديثًا "العربية اليهودية"، وذلك أسلوب كان يسير عليه يهود العصر الوسيط وأوضحت لماذا كتب "سعديا" بهذا الأسلوب. وفي هذا الفصل حاولت أن أوضح بعض الجوانب المتعلقة بأسلوب كتابة اليهود في العصر الوسيط خاصة ما يتعلق منها باللغة والحفاظ عليها وذلك من خلال الهوامش والتعليقات المتعلقة بالنص. ثم أشرت إلى بداية ظهور الكتاب مطبوعًا بعد أن كان مخطوطًا. وكيف نقله "حاي بن شمعون" بعد ذلك بأخطائه دون أن يشير أو ينبه إليها، وحتى ما نقله بنفسه ظهرت به بعض الأخطاء. أرجو أن أكون قد تنبهت إليها جميعًا. وإلى جانب ذلك قمت بكتابة بعض التعليقات وصححت قدر علمي بعض ما رأيته مجانبًا للصواب. وكان اعتمادي في نقل هذا الكتاب إلى العربية على النسخة التي نشرها "ميللر" لأول مرة في باريس ١٨٩٧م، بعد أن كانت مخطوطة، وكذلك النسخة التي نقلها "حاي بن شمعون" وضمنها كتابه المسمّى "الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين" وقد نشر الكتاب في القاهرة في صورة تختلف عن الصورة الموجودة، والتي نشرها "ميللر" من قبل.

الفصل الثالث:

وهذا الفصل هو الثالث والأخير من فصول هذا البحث. وقد خصصته لتتبع مسار التفكير البشري منذ البداية في كيفية تقسيم وتوزيع التركات التي خلفها المتوفى من بعده، وبيان ما يخص كل عضو في مجتمع الأسرة منها، حرًا كان أم عبدًا. وهل هناك امتيازات معينة نصت عليها القوانين البشرية التي سبقت نزول الشرائع السماوية فيما يتعلق بالتركة من عدمه وأشرت باختصار إلى تلك القوانين البشرية التي سبقت الشرائع السماوية.

بعد ذلك انتقلت للحديث عن الشريعة اليهودية وما جاء فيها بشأن التركة والأموال وتتبعت ما تضمنته هذه الشريعة من حقوق الأفراد ذكورًا وإناثًا في تركة المتوفى أيًا كانت صلته بالورثة، وأشرت إلى ما منحته هذه الشريعة من امتياز في التركة للبعض مع حرمان الآخرين من هذه الامتيازات، وذلك من منطلق معين أشرت إليه في موضعه وكان منهجي عند الحديث عن المواريث اليهودية –وفعلت ذلك أيضًا مع مواريث الشريعة الإسلامية– هو عدم الدخول في تفصيلات

وتفريعات هذه النظم والتي تمتلئ بها كتب الفقه والتشريع يهودية كانت أم إسلامية، وإنما كان عملي ينصب على الجانب المقارن للوصول إلى مدى تطور هذا النظام منذ ما قبل نزول الشرائع السماوية إلى ختامها بالشريعة الإسلامية. فليس الهدف هو ذكر القوانين والمواد المنظمة للأحوال الشخصية في مسألة المواريث. وإن كنت قد أشرت إلى بعض هذه المواد القانونية فذلك جاء من باب الاسترشاد بها فقط. وذلك حتى أتجنب الدخول في الحديث عن جفاف المواد القانونية وما تتضمنه من تفريعات كثيرة. إذ لم يكن ذلك هدفي من هذا البحث بقدر ما هدفت إلى توضيح مدى ما في القوانين والشرائع المنظمة لعملية انتقال الملكية إلى مستحقيها من فروق واتفاقات في محاولة الوصول إلى معرفة النظام الأكمل الذي يحفظ للمستحق حقه ولا يتوانى في أن يمنحه هذا الحق مهما كان موقفه في الأسرة.

ومن ثم كان لا بد من تتبع مثل هذه القوانين القديمة، وفي مقدمتها –أهمية لا تاريخًا– قانون حامورابي الذي أنزله كثير من المؤرخين والباحثين منزلة الشرائع فأطلقوا عليه "شريعة حامورابي". ثم ما كان في اليهودية، وكذلك ما ساد مجتمع العرب في الجاهلية السابقة للإسلام. وانتهيت إلى ما جاءت به الشريعة الإسلامية، مبينًا كيف كانت أكثر دقة في نظمها، وأوسع شمولية وعدلاً، وأعظم رحمةً بذوي الأرحام حتى أنها أعطت من حضر القسمة منهم نصيبًا من التركة. وكيف راعت الترتيب السليم في الأصول والفروع في مجتمع الأسرة الأمر الذي نفتقده كثيرًا في التشريع اليهودي الذي أقرر هنا أنه ليس تقصيرًا أو نقصًا من المشرع –حاشا لله وتنزه عن كل نقيصة– وإنما كان ذلك بلا شك نتاج عبث الأيدي، وتحريف المحرفين من أجيال اليهودية في مراحلها الأولى الذين قاموا على تنظيم تلك الشرائع وتفسيرها. ربما يدل على ذلك اختلاف الفرق اليهودية نفسها في كيفية توزيع الميراث على نحو ما سنبينه في موضعه من الكتاب.

وبعد...

فإذا كنت قد أقحمت نفسي في هذا المجال، مجال دراسة جانب من جوانب الديانات المقارنة، فقد كان ما دفعني إلى ذلك إحساس داخلي– أرجو الله أن يكون صادقًا لا رياء فيه– بأن ديننا الحنيف وشريعتنا الغراء. رغم ما قيل عن كمالها، وسمو هدفها ما زالت تحتاج منا إلى أن ننظر إليها

بمنظار المنهج المقارن البعيد عن التعقيد ولا يعيبها ذلك ولا ينقص من قدرها إذا فعلنا، بل العكس فنحن بهذا نضيف إلى ما سبقنا إليه علماؤنا من تأكيد لسمو هذه الشريعة إذا ما أظهرنا ما يوجد من قصور في بعض الأمور في التشريعات والقوانين السابقة عليها... وإذا كان من عدم توفيق في بعض هذا البحث فهو بلا شك يرجع إليّ وحدي، وأستميح القارئ اللبيب في ذلك. وحسبي أنني توخيت الصواب قدر جهدي وعلمي.

والله أسأل أن يتجاوز عن هفوات غير مقصودة، ويعينني على السير في الدرب السوي.

أ.د/ عبد الرازق أحمد قنديل

أستاذ الأدب العبري في العصر الوسيط

مصر الجديدة: رمضان ١٤٢٨هـ

سبتمبر ٢٠٠٧م

الفصل الأول

الحياة اليهودية في عصر سعديا

يتفق معظم الباحثين على أن البيئة تشكل في عقلية المفكرين والمبدعين أهمية كبيرة، وتلعب دورا عظيما في مسيرة حياتهم. ونعني بالبيئة كافة المواطن التي عاش فيها هذا المفكر يتساوى في ذلك الموطن الذي ولد وتربى فيه وأمضى به فترة من الزمن أو غيره من المواطن التي قد يكون عاش فيها بقية حياته، على نحو ما سنجد في مسيرة سعديا سعيد الفيومي، فقد شكلت المواطن التي عاش فيها عقليته وفكره فقد تعددت مواطنه التي سنتحدث عنها فيما بعد.

وسعديا الفيومي واحد من مثقفي وعلماء اليهود في العصور الوسطى في المشرق العربي، ويحدثنا التاريخ أن اليهود بصفة عامة كانوا منذ القدم من أكثر الأجناس البشرية تنقلا وترحالا وإقامة في العديد من البلدان شرقا وغربا، قد يختلف بلد عن آخر في كيفية تعامل أهله مع هؤلاء اليهود، وقد يتفق بعضها مع البعض الآخر كما حدث في المواطن العربية الإسلامية بصفة خاصة. فقد تعايش العرب المسلمون مع هؤلاء اليهود بسعة صدر، وشفافية وسماحة ليس لمجرد أنهم بشر فقط، وإنما لأنهم من وجهة النظر الإسلامية أهل كتاب، وأهل ذمة لهم حقوقهم كما أن عليهم واجبات.

وإذا كنا بصدد الحديث عن البيئات المختلفة والمتعددة التي استقر فيها اليهود ردحًا من الزمان في العصر الوسيط سواء طالت الإقامة أم قصرت، فإننا نعلم أن بيئة العراق تعتبر من أهم البيئات التي عاش فيها اليهود شهدوا فيها عصرين مختلفين تمام الاختلاف. الأول عصر ما قبل دخول الإسلام إلى تلك المنطقة، حيث عاشوا هناك في أعقاب السبي البابلي المعروف سنة ٥٨٦ ق.م. في هذه الفترة كان الموطن مختلفا، واللغة السائدة -وهي الآرامية- مختلفة، وكان عليهم تعلمها ليتمكنوا من مسايرة الحياة هناك وأحسوا بخطر اضمحلال لغتهم، ولم يجدوا منقذا لهم سوى أن يتمسكوا بكتابهم الديني فهو رمز لبقائهم فالتفوا حوله، وأخذوا يتدارسونه بعد جمعه وتدوينه [1] فيما يعرف بالتوراة أو أسفار موسى الخمسة التي قام جيل النساخ بتجميع نصوصها وتدوينها.

كان جيل النساخ البداية العلمية والفكرية لليهود في العراق، تعاقبت بعده أجيال عديدة من هؤلاء اليهود، لكل جيل من هذه الأجيال مهمته ودوره في التاريخ الديني لهؤلاء. وتعتبر أجيال التنائيم [2] התנאים والأمورائيم [3] من أشهر الأجيال الفكرية اليهودية في تلك الفترة، نظرا

للمجهودات العلمية والدينية التي قاموا بها، ونتج عن ذلك وجود أكبر كتاب ينظم ما يتعلق بالتشريعات اليهودية المستمدة من نصوص التوراة. وينظم أيضا الحياة اليهودية كلها دينية كانت أم دنيوية، ونعني بهذا الكتاب "التلمود" התלמוד بشقيه أو بجزئيه المشنا والجمارا. فقد قام جيل التنائيم بإعداد المشنا، وقام الأمورائيم بالبحث والدراسة في هذه المشنا وتفسيرها وتوضيحها والكشف عما يكون غامضا فيها، وذلك كله فيما يعرف بالجمارا גמרה ومن نص المشنا، وشروح الجمارا يتكون ما يسمى بالتلمود.

وبالانتهاء من التلمود أغلق باب الاجتهاد والفتوى في أمور الدين اليهودي لفترة طويلة، وصار كل ما تحتويه صفحات هذا الكتاب هو المصدر الوحيد الذي يعتمد عليه اليهود في معرفة أصول دينهم وفروعه وما يدور حول هذا الموضوع. وأصبحت أية فتوى دينية تصدر لابد وأن يكون سندها الأول ومرجعها الأساسي هو ما وجد بين ثنايا هذا الكتاب.

ذلك هو العصر الأول الذي عاش فيه اليهود في بابل (العراق). عصر اتسم بالنشاط الديني المكثف، وعرفنا من خلاله العديد من علماء التلمود الذين كانت لهم إسهاماتهم وآرائهم الدينية العديدة، بل كان منهم أيضا ما يمكن أن نطلق عليهم "زعماء سياسيون" لم يتأخروا في المشاركة في الأحداث السياسية، والانضمام إلى الثورات التحررية مثلما فعل الراب عقيبا الذي دفع حياته ثمنا لاشتراكه في ثورة بركوخبا سنة ١٣٥ م.

أما العصر الثاني الذي عاشه اليهود في تلك البيئة الشرقية، فقد بدأت ملامحه منذ أن اتجهت أنظار المسلمين إلى تلك المنطقة أي منذ بداية الفتح الإسلامي لكل من العراق وفلسطين وذلك "عندما سارت الكتائب الإسلامية من بلاد العرب، وتوجهت إلى العراق بقيادة القائد سعد بن أبي وقاص في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، فدكت معالم الفرس، واستولى المسلمون على العراق" (٤).

ومنذ فتح المسلمون تلك المنطقة بدأت فترة تاريخية جديدة من فترات التاريخ اليهودي، جديدة في اتجاهاتها السياسية، والاجتماعية والفكرية. فترة لم يعهد اليهود مثيلا لها من قبل. فقد أحسن الفاتحون المسلمون معاملتهم، فترة ساد فيها ميزان العدل والمساواة بين المسلمين وغيرهم من الطوائف الأخرى خاصة أهل الذمة منهم الذين حرص المسلمون على أن يتعاملوا معهم من منطلق أنهم أصحاب عقيدة وأهل كتاب لهم كافة حقوق الكتابيين، وأفتى علماء المسلمين هناك بإباحة الزواج من الكتابية استنادا إلى ما جاء في قوله تعالى: "اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا

الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم" (٥). وذلك على الرغم مما دار هناك من خلاف بين كل من أهل السنة والشيعة حول هذا الزواج، فقد أعلن أهل الشيعة أن هذه الآية قد نسخت بما جاء في قوله تعالى: "ولا تمسكوا بعصم الكوافر" (٦).

وعلى أية حال فالثابت أنه رغم ما وجد من اختلاف الآراء بين العلماء والفقهاء فإن ذلك لم يؤثر كثيرا في أوضاع اليهود، بل أخلدوا في ظل هذا العهد المتسامح في تنظيم وترتيب أنفسهم وأوضاعهم الاجتماعية والدينية، وأوجدوا لأنفسهم كيانا وهيئة مستقلة، وأصبح لهم من يتولى قيادة الطائفة، ويعمل على تدبير أمورها وساعدهم على ذلك ما وجدوه من استجابة أولي الأمر من المسلمين لهم. ويذكر المؤرخون أن الخليفة عمر بن الخطاب قد منح رئيس اليهود لقبا جديدا مميزا هو لقب "رأس الجالوت" على أن يتولى شئون اليهود في الشرق والغرب" (٧). وبذلك تمكن اليهود من أن يتمتعوا باستقلال ذاتي في مختلف أوضاعهم، ونعموا بحرية إقامة الشعائر والطقوس الخاصة بهم دون أن يواجهوا قيودا أو محاذير من جانب المسلمين اللهم إلا ما قد يشكل في مظهرهأو مضمونه تعديا على حرمة المسلم أو دينه.

أما عن علاقة اليهود بالدولة الإسلامية والقائمين عليها فلم يكن هناك معارضات وقلاقل أو قيود مفروضة عليهم، ولم يطالبوا بغير ما هو مألوف، والشيء الوحيد الذي دارت حوله مناقشات وآراء من قبل المؤرخين هو موضوع فرض الجزية على أهل الذمة يهودا كانوا أم نصارى دون تفرقة بين طائفة وأخرى. ومن المتفق عليه أن هذه الجزية كان الهدف منها جعل هذه الطوائف تشارك في أعباء الدفاع عن دار الإسلام لذلك كانوا يدفعونها في مقابل إعفائهم من المشاركة في الحروب والغزوات، يؤيد ذلك ما كان معلوما من أن الذي يدفعها هو الإنسان القادر على حمل السلاح والانخراط في صفوف المحاربين. أما الشيوخ والنساء والأطفال فلا جزية عليهم، ولا يكلفون بدفعها، كما يعفى منها أيضا الرهبان ورجال الدين من اليهود والنصارى.

وعلى الرغم مما ساد المجتمع عامة من هدوء نتيجة المعاملة الطيبة التي لقيها أهل الذمة من الحكام والمسئولين المسلمين وشهادة المؤرخين بذلك، إلا أننا مع ذلك نصطدم أحيانا ببعض من يحاولون النيل من الخلفاء والتشكيك فيهم فقد ذكر البعض أنه "قد جرت العادة أنه عند تعين

رأس الجالوت ،فإنه يجزل العطاء للخليفة والأمراء ،وكبار رجال الدولة [٨]. إذا كان إلزام اليهود والنصارى بدفع هذه الجزية في مقابل الإعفاء من حمل السلاح والمشاركة في الحروب إلى جانب تمتعهم بكافة حقوق الذميّ التي أوصى بها الإسلام . وفي نطاق العلاقة بالدولة فقد كان لرأس الجالوت سلطته التي خولها له جمهور اليهود، ووافق عليها الحاكم المسلم. إذ كان له حق محاسبة المخطيء من اليهود، وفرض ما يراه مناسبا من عقوبة عليه طبقا لما تقضي به تعاليمهم وشريعتهم. وإن كانت بعض المصادر العربية قد أشارت إلى أن هذه السلطة المخولة لرأس الجالوت لم تكن سلطة مطلقة في كافة أنواع العقوبات، إذ يذكر الجاحظ أنه "لم يكن من سلطة رأس الجالوت أن يصدر حكما بالجلد على أي من اليهود في دار الإسلام" [٩]. وهكذا استمرت أحوال اليهود على هذا المنوال طوال عصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموي.

فلما كان العصر العباسي لم يشهد اليهود خلاله أي تغيير جوهري في علاقتهم بالسلطة من ناحية، الأمر الذي نتج عنه عدم تغيير في أحوالهم الداخلية اجتماعية كانت أو اقتصادية، إذ كانوا باستمرار موضع تكريم واحترام وحسن جوار من جانب المسلمين والقائمين عليهم، فلهم الأمن والأمان. لم يتعمد المسلمون إلحاق أي أذى عن عمد، باستثناء الأوقات القليلة التي كانت تتعرض فيها أحوال الخلافة للقلاقل والفتن والاضطرابات، على نحو ما يحدثنا التاريخ عن أحداث الفتنة التي حدثت بين كل من الأمين والمأمون، وما كان من حصار بغداد عام ٨١٢م. فقد كانت النكبة عامة، شملت المسلمين وغير المسلمين من مختلف الطوائف على السواء "وقد لحق اليهود من الأذى في هذه الفتنة شيء كثير" [١٠].

أما فيما عدا مثل هذه الأحداث، فإن المؤرخين واليهود منهم بصفة خاصة لم يذكروا أن المسلمين وقادهم قد وقفوا من اليهود مواقف عدائية خفية أو معلنة، إلا إذا كانوا هم من بدأ هذا العداء، بل العكس من ذلك طبقا لما أجمع عليه الباحثون والمؤرخون من أنهم عوملوا معاملة لم يعهدوها من قبل من قِبَل الحكام السابقين، إذ أفسح المسلمون أمامهم كافة المجالات التي لم تكن تُشغل إلا بالمسلمين "واستعانوا بهم في بعض الوظائف الهامة مثل جباية الضرائب" [١١]. كما حدث في زمن خلافة الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور ثاني خلفاء بني العباس(٧٥٤-٧٧٥م). وذلك كله تنفيذا لدعوة الإسلام المفتوحة لأهل الكتاب للتعايش في ظل العمل بدين الله، والاعتراف

بأنبيائه جميعا واحترام المعتقدات انطلاقا من قوله تعالى: "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم" [١٢].

فإذا كان المسلمون قد اجتهدوا قدر طاقتهم، ومن وازع دينهم أن يوفروا لليهود في العراق جانب الأمن والرعاية في حياتهم الدينية والاجتماعية، وحرصوا أيضا من جانبهم على التعامل مع هؤلاء اليهود بشفافية وود، فلا شك أن ذلك كله قد انعكس على جوانب عديدة في حياة هؤلاء اليهود. فأخذوا يعيدون النظر في أحوالهم، وبدأوا يهتمون بأمور كثيرة لم تكن في دائرة اهتمامهم من قبل، وخاصة ما يتعلق منها بالجانب الفكري والثقافي ساعدهم في ذلك تلك البيئة العربية الإسلامية وما يدور فيها، إلى جانب تلك النهضة العلمية النشطة التي سادت العراق في العصر العباسي.

من هنا بدأت تتولد لدى اليهود الرغبة في أن ينهضوا بفكرهم وعلومهم ، خاصة وهم يشاهدون مقدار تقدم العلوم العربية وتطورها نتيجة لتقدم حركة الترجمة من العلوم الأجنبية في هذه الفترة فقد نقلت كثير من المؤلفات في مختلف العلوم من طب وفلك وفلسفة إلى اللغة العربية الأمر الذي أحدث تجديداً وتطوراً في نسيج الفكر العربي بصفة عامة .مما أشعر اليهود بضرورة العمل على تقدم علومهم وفكرهم بحيث لا يكون أقل درجة مما كان عليه الفكر العربي الإسلامي لأنهمليسوا أقل من العرب فكراً ومقدره على إيجاد مثل هذا الفكر .وظهر من بين اليهود جيل جديد يمتاز إلى درجة كبيرة بالعقلية العلمية،جيل يذكرنا بأجيال التنائيم، والأمورائيم الذين كانت لهم إسهاماتهم في الفكر الديني اليهودي قبل الإسلام .هذا الجيل هو ما يعرف في التاريخ اليهودي بجيل "النوابغ أو المفكرين "ويطلق عليهم اليهود "جيل الجاءونيم הגאונים". وهم الصفوة من المثقفين وأهل الفكر والعلم من اليهود [١٣].

عصر الجاءونيم وفكرهم:

تذكر لنا المصادر اليهودية عن بداية عصر الجاءونيم ومجهوداتهم، إن هذه البداية كانت في أكاديمية بومباديثا سنة ٥٨٩م، ثم بعد ذلك بعدة سنوات بدأت الجاءونية في أكاديمية سورا سنة ٦٠٩م. فإذا كان المؤرخون اليهود قد ذهبوا في تاريخ قيام الجاءونية بين اليهود إلى تواريخ توحي بقيامها وتواجدها قبل الفتح العربي الإسلامي للعراق بصفة خاصة فإننا مع ذلك نجد مصادر أخرى تقول إنه " في ٦٥٨م أخرج الخليفة مجمع سورا العلمي من اختصاص الأجزيلارك (رأس الجالوت)

القانوني، فلما حدث هذا اتخذ رئيس المجمع لنفسه لقب جاءون، وابتدأ من ذلك الحين نظام الجاءونية"[١٤].

وعلى أية حال فقد أخذ الجاءونيم يمارسون مهام أنشطتهم الفكرية خاصة ما يتعلق منها بالدين اليهودي، كل ذلك وهم يضعون نصب أعينهم ما يفعله علماء المسلمين تجاه الدين الإسلامي من ناحية والعلوم العربية عامة من ناحية أخرى إذ أنه من المعروف أن العلوم العربية في العصر العباسي لم تكن قاصرة فقط على ما يدور في فلك العلوم الدينية من شرح وتفسير للقرآن الكريم والأحاديث النبوية، واستنباط الأحكام الشرعية من مصدري التشريع الإسلامي ونعني بهما القرآن والسنة النبوية، وإنما تخطى ذلك إلى العلوم الدنيوية من طب وفلك وفلسفة ورياضيات. بينما نجد أن مجهودات الجاءونيم كانت تدور بالدرجة الأولى في فلك الدين اليهودي وتعاليمه إذ كانت معاهد التعليم اليهودي تهتم بداية بمحتوى كل من التوراة والتلمود.

لقد اهتم اليهود في ذلك العصر بنظم تعليم اليهودي منذ سن الطفولة، ووضعوا لذلك أسسا وقواعد متدرجة حسب كل مرحلة سنية، وحرصوا على الالتزام بتلك القواعد منذ بدايتها إلى أن ينتهي الطالب من تعليمه ويصبح مؤهلا لتولي مسئوليته بعد ذلك وهي مسئولية تكاد تكون محصورة في المهام الدينية اليهودية. والجدير بالذكر أن هذا النظام التعليمي كان يعرف نوعين من الطلاب الذين ينخرطون في سلك التعليم خاصة في مرحلته الأخيرة ونعني بها مرحلة اليشيفا ישיבה أي الأكاديميات أو الجامعة والتي يشترط في طلابها أن يكونوا قد اجتازوا المرحلتين التعليميتين السابقتين ونعني بهما مرحلة الـ חדר "وهو عبارة عن حجرة أو غرفة في بيت[١٥] كان يعلم فيها الصبيان" ثم المرحلة الثانية وهي المرحلة التي تلي مرحلة الـ חדר أي الكتّاب وتسمى هذه المرحلة مرحلة בית המדרש أي المدرسة الدينية أو مدرسة التلمود وطلابها لابد أن يكونوا قد اجتازوا بنجاح مرحلة الكتّاب، وبلغوا سن التكليف[١٦]. هذان النوعان من طلاب الأكاديميات هما:

أولا: الطلاب الرسميون إن جاز هذا التعبير والذين كانوا يخضعون للنظم والتقاليد المتبعة في شئون الدراسة. هؤلاء يمكن أن نطلق عليهم بالتعبير الحديث "الطلاب المنتظمون".

ثانيا: الطلاب الذين يمكن أن نطلق عليهم الطلاب "المنتسبون". والطالب المنتسب هو كل طالب يجد في نفسه الرغبة والقدرة على تحصيل العلم فيمكنهم مواصلة الدراسة في الأكاديمية غير

أنهم "لم يكونوا يشتركون في المناقشات ولا يجبرون على تنفيذ أوامر رئيس الأكاديمية فيما يختص بمقررات الدراسة التي كانت تفرض على الطالب المنتظم وإنما كان كل منهم يدرس ما يرغبه من الدروس"(١٧).

وقد يعتقد البعض أن وجود نظام من التعليم خاص لهؤلاء اليهود، وإعدادهم برامج خاصة بكل مرحلة من مراحل التعليم يتدارسون فيها تراثهم الديني الموروث أنهم كانوا بعيدين بذلك عمّا كان يتبعه المسلمون في نظمهم غير أن كثيرا من المؤرخين يذكرون عكس ذلك فلم يكن اليهود بمعزل عما كان يسود العصر من نظم تعليمية إسلامية، كما أن المسلمين لم يكونوا يحتكرون فكرهم وثقافتهم العربية أو الإسلامية ويحجبونها عن غيرهم .بل كانوا ينشرون هذا الفكر على الملأ.ومن هنا كانوا لا يمانعون في أن يشارك أبناء غير المسلمين أقرانهم المسلمين في التعليم وخاصة في مرحلته الأولية التي يقوم فيها المعلم بتحفيظ التلاميذ القرآن الكريم .

والتعليم العربي في مراحله الأولى كان يقتصر على مبادئ القراءة والكتابة وتحفيظ القرآن الكريم، وذكر ما يتصل ببعض الأمور التي تتعلق بالدين الإسلامي. وقد يتوسع بعض المعلمين في تعليمهم إذ كانوا أحيانا يهتمون اهتماما خاصا باللغة العربية وما يتفرع عنها من علوم النحو والبلاغة والشعر بصفة عامة. وذلك كله يتوقف على شخصية المعلم القائم بالتعليم، ومقدار ما يمكن أن يمنحه لتلاميذه بناء على مدى استعداده العلمي والفكري لهذه المهمة.

وقد أشار الباحثون إلى كثير من الأسماء الذين كانوا يقومون بالعملية التعليمية خاصة في مرحلتها الأولية أمثال: علقمة بن أبي علقمة الذي كان مولى لعائشة وكان مالك بن أنس يروي عنه. وأنه كان له مكتب يعلم فيه العربية والنحو والعروض، وقد مات في خلافة المنصور (١٨). وهذا يعني أن هذه المكاتب أو الكتاتيب لم يكن لها نظام ثابت في التعليم والمواد التعليمية فيما عدا الحرص على تحفيظ القرآن الكريم وما خلا ذلك من مواد كان يخضع لقدرة المعلم الثقافية والفكرية ومن هذا النظام نعلم أيضا أن المسلمين لم يكونوا يعترضون أو يمانعون في جلوس أبناء أهل الذمة يهودا كانوا أم نصارى إلى جوا أبنائهم إذا كانت لديهم الرغبة في التعليم الإسلامي.

واشتراك بعض أبناء اليهود في هذا التعليم، واشتراك الكبار والصغار منهم أحيانا في بعض الندوات العلمية والفكرية، أو حضورهم لمجالس الأدب والسمر التي كانت تقام في قصور الأمراء والخلفاء دوما في هذا العصر أو في المساجد أحيانا، كل ذلك كان له آثاره الفكرية على الإنتاج الذي خلفه لنا يهود العصر الوسيط سواء في المشرق العربي حيث ساد الفكر الجاءوني أو في المغرب

والأندلس، ولعل فيما خلفه سعديا سعيد الفيومي من إنتاج علمي متنوع الأغراض خير دليل على ذلك فقد كتب في الفكر الديني والفلسفي واللغوي خاصة أنه عاصر النهضة الفكرية العربية وتعلم منها، وتأثر بها ونقل عنها. ذلك هو سعديا سعيد بن يوسف الفيومي المصري الموطن والنشأة، العراقي الفكر والثقافة. فمَنْ هو سعديا الفيومي؟ وما هو فكره؟

سعديا سعيد الفيومي

٨٨٢- ٩٤٢م [١٩]

تعتبر العراق العربية الإسلامية والتي أجملنا الحديث عن أحوال اليهود فيها فيما سبق هي البيئة أو الموطن الثاني الذي عاش فيه سعديا سعيد الفيومي، وكان له أكبر الأثر في اتجاهاته الثقافية والفكرية. وفي العراق أيضا أخرج سعديا معظم مؤلفاته المتنوعة الأغراض والمضامين، وإلى هذا الموطن كذلك يرجع الفضل في تشكيل عقليته خاصة الجدلية منها والتي لا شك أنه قد تأثر فيها بما كان يسود المجتمع الإسلامي في تلك الفترة من المجادلات والمناظرات حول أمور الدين الإسلامي، وخاصة تلك المحاورات التي كانت تحدث بين الفرق الإسلامية أمثال المعتزلة وغيرها.

هذه الفرق الإسلامية التي عاصرها سعديا الفيومي تعتبر جزءا لا يتجزأ من فكر سعديا حيث نقل عنها الكثير من الأفكار الفلسفية حول ما يتصل بقدم العالم وحداثته، الأمر الذي حدا ببعض الباحثين إلى أن يصرح أن بيئة العراق هي أهم المواطن التي أوجدت في سعديا مقدرة فائقة على الجدل والحوار والمناقشات في مختلف الموضوعات سواء منها ما يمس الديانة اليهودية مباشرة، أو ما يدور حول تعاليم رجالها السابقين "ومن هنا يعتبر سعديا سعيد الفيومي من أهم الشخصيات في تاريخ اليهودية السياسي، والديني في العصور الوسطى" [٢٠].

أما البيئة الأولى في حياة سعديا، والتي شهدت خروجه إلى عالم الدنيا، وفيها كانت نشأته الأولى، هذه البيئة هي مصر الإسلامية العربية. فقد ولد سعديا الفيومي في مدينة الفيوم إحدى مدن مصر العليا، وإليها ينتسب، وكان ذلك في بداية الثمانينات من القرن التاسع الميلادي، وطبقا لأغلب آراء الذين أرخوا لحياته من اليهود ومن غيرهم وكان مولده عام ٨٨٢م [٢١]. وفي مصر تربى سعديا الفيومي ونشأ وسط عائلته، وكانت مصر في ذلك الوقت جزء من الدولة العربية الإسلامية فكرا وعقيدة. تسودها سماحة الإسلام وعدله وتواضع المسلمين وغزارة فكرهم. وجد فيها سعديا بيئة صالحة ينهل منها ويتثقف على أيدي اليهود والمسلمين على حد سواء.

ورغم ما تمتلئ به المصادر التاريخية وخاصة اليهودية منها من تفصيلات لأمور عديدة في حياته إلا أنها لم تذكر لنا بوضوح كيف كانت نشأته الأولى؟ وكيف تلقى تعليمه الأولى؟ وعلى يد من تلقى العلم والثقافة قبل مرحلة الشباب والارتحال عن هذا الموطن وليس لدينا سوى ما أشار إليه المسعودي في كتابه "التنبيه والإشراف" من أن سعديا قد تتلمذ على يد "أبو كثير يحيى الكاتب"

عندما ذهب إلى طبرية في فلسطين بصحبة والده، أما قبل ذلك فلم تذكر المصادر اليهودية أو العربية شيئا عن أساتذته فيها، ولم تذكر سوى أن والده كان من بيت علم وثقافة الأمر الذي يحتمل معه أنه قد قام بتوجيه ابنه وتعليمه بجهد ذاتي خاصة فيما يتعلق بالعلوم الدينية اليهودية.

فإذا كانت البيئة الأولى التي نشأ فيها سعديا بيئة إسلامية عربية كما علمنا، فإن ذلك قد دفع كثيرا من الباحثين إلى القول بضرورة أن يكون سعديا قد تلقى دروسا في العلوم الإسلامية وفروعها، واستوعب مضامينها وتوجهاتها بحكم معيشته وسط هذا المجتمع الإسلامي، يضاف إلى ذلك ما قد استوعبه وألمّ به من التراث اليهودي الديني سواء عن طريق والده أو غيره من اليهود، مع الوضع في الاعتبار أن مصر في ذلك الوقت لم تكن تعتبر من المراكز الدينية اليهودية التي تقوم فيها دراسة التوراة والتلمود وما يدور في فلكهما، الأمر الذي اضطر سعديا بمجهوداته واطلاعاته أن يلمّ بكثيرمن هذه العلوم" [٢٢]. يضاف إلى ذلك ما يذكره بعض الباحثين من أنه قد تثقف بثقافة الفلسفة اليونانية التي كانت معروفة في مصر منذ ما قبل الفتح الإسلامي لها.

وعلى أية حال فمما لا جدال حوله أن البيئة العربية الإسلامية، سواء في مصر حيث كان مولد سعديا الفيومي ونشأته الأولى هناك، أو في فلسطين التي ارتحل إليها بعد ذلك بصحبة والده وأمضى هناك فترة من الوقت تتلمذ فيها على يد أبن كثير. أم في العراق التي ذهب إليها رغبة في أن يواصل تعليمه لشهرة مدارسها الدينية المتعددة،وتمكن أساتذها في العلوم اليهودية .وهناك عرفته الأوساط الدينية اليهودية، ومدارس الفكر الديني اليهودي،عرفته بعد فترة من الزمن عالماً دينيا، فقيها وجدليا بارعاً.

وفى العراق على وجه التحديد اكتسب سعديا شهرته العلمية، بفضل علمه وفكره وما اكتسبه من العلوم العربية والإسلامية ،فقد عرف اللغة العربية وأسرارها وسار على درب علمائها في معالجة قضايا اللغة المختلفة على نحو ما سيأتي الحديث عنه، وتكفى النظرة إلى مؤلفاته الكثيرة لنعرف إلى أي مدى كان سعديا بارعا في اللغة العربية ونحوها وبلاغتها، إذ أنه كتب مؤلفاته الكثيرة باللغة العربية وإن كانت بأبجدية عبرية طبقا للشائع في عصره وهى التي يطلق عليها حديثاً "اليهودية العربية".ولقد حاول البعض استغلال ظاهرة تعلماليهود اللغة العربية بالإيحاء إلى أن اليهود كانوا مجبرين على تعلم اللغة العربية و"أن العربية قد فرضت على رعايا الخلفاء غير المسلمين، وربما على اليهود أكثر منهم على النصارى" [٢٣].

لقد بالغ هؤلاء الباحثين فيما ذهبوا إليه، إذ أن اليهود الذين كانوا يعيشون وسط المجتمعات العربية_حيث كانت اللغة العربية هي اللغة الرسمية السائدة سواء في المجتمع الرسمي للدولة أو في الحياة اليومية،فهي أولاً لغة القرآن الكريم وشعائر الدين الإسلامي، ومن البديهي أن يجيد المسلم لغة دينية وعقيدته، يزاد على ذلك أن العناصر الأخرى غير المسلمة في هذا المجتمع كان يتحتم عليها تعلم هذه اللغة والتعامل بها سواء مع أهل البلاد من المسلمين أو مع إخوانهم من اليهود نظرا لأن العبرية في ذلك الوقت كانت قد تراجعت كثيراً وانحصرت تقريباً في إقامة الشعائر الدينية اليهودية بين جدران المعابد، ولم تعد لغة حديث وتخاطب، بل إن من اليهود أنفسهم من لم يكن يعرف من العبرية سوى أبجديتها فقط .

وعندما انتقل سعديا إلى موطنه الثاني في العراق، والذي لا يختلف عن الموطن الأول في لغته استمرت اللغة العربية هي اللغة التي يتعامل من خلالها في كافة أموره الحياتية والعلمية على حد سواء على نحو ما وضح في مؤلفاته وإنتاجهالفكري .وهذا أمر طبيعي إذ لم يكمن من المتصور أن يعيش اليهود وسط مجتمع عربي متكامل يتحدثالعربية دون أن يتعلم اليهود لغة القوم الذين يعيشون بينهم، ولا يتعاملون إلا باللغة العبرية التي كانوا يستخدموها قبل الفتح الإسلامي إلى جانب الآرامية أو اليونانية كما كان هو الحال بين يهود مصر . أما يهود سوريا وفلسطين فقد كانت لغتهم التي يتحدثون بها هي الآرامية واليونانية وأحياناً كانوا يستخدمون عبرية المشنا والمدراشيم وهى لغة الحاخامين [٢٤]والتدوين."وعندما تم فتح هذه المناطق كلها صارت العربية هي اللغة الرسمية السائدة لأنها لغة السلطة من ناحية ولغة الحياة اليومية التي لا غنى عنها من ناحية أخرى" [٢٥].

وهكذا أصبحت العربية لغة الحديث لجماعات اليهود إلى جانب أنهم قد استخدموها كذلك لغة أدبية يكتبون بها حتى في كتاباتهم الدينية. ومن المعروف أن اليهود كانوا تجاراً يتحركون بتجارتهموسط هذه المجتمعات العربية فيتعاملون في تجارتهم من خلال العربية. والتجارة بصفة عامة تشكل عنصراً أساسياً في حياة اليهود الاقتصادية ، وقد ازدهرت كثيراً بعد انتقال مقر الخلافةالإسلامية إلى بغداد، بعد انتهاء عصر الدولة الأموية، وفى بغداد كانت أكثر مراكز التجمع اليهودي الذي كان يطلق عليه "دار اليهود".وكان الجسر الذي يوجد في الناحية الغربية من بغداد يعرف وقتها باسم "جسر اليهود"ويذكر المؤرخون "أن اليهود قد نقلوا مقر رأس الجالوت ليكون قريبا من مقر الخلافة" [٢٦]. ويبدو أن اليهود في تجارتهم كانت لهم طرق معلومة تسلكها قوافلهم الأمر الذي حدا بالجغرافي العربي "ابن خردازبة" أن يذكر في كتابه المعروف" الممالك

والمسالك"الطرق العديدة التي كان يستخدمها اليهود في تجارتهم سواء كانوا مستقلين بتجارتهم أو ضمن قوافل تجارية عربية .

وعلى أية حال فالثابت أن سعديا الفيومي قد غادر موطنه الأول مصر متوجهاً إلى بغداد، ولم يكن قد عرفت شخصيته بعد، ومر في طريق رحلته بفلسطين حيث توقف فترة في طبرية التي التقى فيها بـــ "ابن كثير" ثم وصل إلى بغداد هدفه من هذه الرحلة وظل بها فترة من الوقت ثم رحل عنها إلى سوريا حيث أقام هناك وإن كانت إقامته لم تطل نتيجة أحداث حدثت، فقد سمع وهو في سوريا عن تلك الخلافات والانقسامات بل والاتهامات أيضا التي بات يكيلها كل فريق من اليهود للآخر.

كان العداء بين طائفتي القرائين والربانيين في ذلك الوقت قد استفحل وزاد وانتشر في الأوساط اليهودية والعربية حتى وصل إلى مسامع الخليفة كل ما يحدث بين الطائفتين إلا أنه لم يشأ أن يتدخل بينهم، واعتبر أن هذاالخلاف داخليا يخص اليهودوحدهم ولا علاقة للسلطة الحاكمة أو رعيتها من العرب بهذا الخلاف، وعلى اليهود وحدهم أن يدركوا ذلك وأن يعملوا على أن تحل مشاكلهم بأنفسهم دون أن يكون للسلطة الإسلامية شأن في ذلك . وعندما بلغت هذه الأنباء سعديا أحس بضخامة الأحداث إذا لم يتداركها اليهود أنفسهم عند ذلك قرر العودة مرة أخرى إلى بغداد لمناصرة فرقة الربانيين التي ينتمي إليها ويعتنق فكرها .وعقب عودته "رأى بنفسه ما أدخله القراءون والمتشككة من بدع في الدين اليهودي فآل على نفسه أن يفعل لهذا الدين ما فعله المتكلمون للدين الإسلاميفيوضح أن هذا الدين القديم يتفق كل الاتفاق مع العقل والتاريخ" (٢٧).

في هذه الآونة التي أشتد فيها الخلاف بين الفرقتين، وكادت صفوف الطائفة اليهودية كلها أن تتصدع وتنهار، أحس زعماء فرقة الربانيين بحاجتهم إلى صوت مناضل قوي لديه القدرة على تفنيد ادعاءات الخصوم. عند ذلك استدعى "داود بن زكاي" رأس الجالوت، ورئيس حاخامي الأكاديمية اليهودية في ذلك الوقت استدعى سعديا الفيومي، "وعينه جاءوناً على أكاديمية سورا (٢٨) في عام ٩٢٨م"ويبدو أن استدعاء رأس الجالوت لسعديا كان لثقته في مقدرته خاصة بعد جداله الكبير مع ابن مائير (٢٩)، إذ لم يكن دخول سعديا في صراع مع القرائين أول حواره وجداله فقد سبق أن دخل في نزاع داخلي بين اليهود ورد على المزاعم التي ابتدعها ابن مائير في محاولته تغير بداياتالأعياد،ورأس السنة حيث أعلن عام٩٢١ميلاديه أن عيد الفصح هذا العام سيكون يوم أحد وليس يوم ثلاثاء كماهو متبع.إلا أن سعديا الفيومي تصدى لتلك المزاعم، واستمر الجدل بينهما فترة طويلة حتى عام ٩٢٣م، وانتهى بانتصار سعديا في هذه المعركة الجدلية الكبيرة. التي لم يكن

الربانيون على استعداد لاستمرارها أكثر من ذلك، فقد أنهكهم القراءون بالجدل حول التلمود وغيره من المعتقدات لتي خالفوهم فيها.

لم يكن انتصار سعديا على ابن مائير هو النتيجة الطيبة لتفوقه في الحوار والجدل فقط بل نتج عن هذه المجادلات أيضا أن وضع سعديا الفيومي كتابا أطلق عليه كتاب الفصول يدور حول مواقيت الأعياد ورأس السنة وغيرها بأسلوب يقترب من أسلوب التوراة "وزوده بالحركات والنبرات مثل التوراة. وهذا الكتاب كان يتلى سنويا في الشهر الذي يسبق السنة الجديدة" (٣٠). وقد جنى سعديا الفيومي ثمرة كفاحه وتصديه لـ "بن مائير" فقد كافأه رأس الجالوت بأن عيّنه جاءونا لأكاديمية سورا وذلك عام ٩٢٨م. والجدير بالذكر أن داود بن زكاي بتعيينه لسعديا في هذا المنصب يكون قد خالف التقليد اليهودي المتبع في مثل هذه المناصب إذ كان يقصر التعيين فيها على يهود العراق فقط. وسعديا ليس من يهود العراق فهو مصري الموطن إلا أنه يبدو أن اليهود أرادوا تكريمه لما بذله من جهد سواء في موقفه من ابن مائير حول التقويم العبري،أو موقفه من القرائين الذين رفضوا الاعتراف بقدسية التلمود، والاعتراف فقط بأسفار موسى الخمسة مضافا إليها سفر يوشع بن نون باعتباره خليفة سيدنا موسى. وكان لانتصاره في هاتين المعركتين شأن كبير في رفع منزلة الربانيين واحتفاظهم بالزعامة على كافة الطوائف اليهودية في ذلك الوقت، وإن كان القراءون قد احتفظوا باستقلالية منفردة في أمورهم الدينية ليس هنا مجال التفصيل فيها.

ما كاد سعديا يستقر على رأس أكاديمية سورا حتى بدأ في تنظيمها والاهتمام بها في محاولة منه لإعادتها إلى مجدها القديم كمرّكز حيوي للعلوم اليهودية بعد أن ظلت فترة طويلة تكاد أن تكون مهجورة لقلة طلابها، فعمل سعديا على زيادة عدد الطلاب فيها، وأخذ في الاتصال بالذين تركوها والتحقوا بأكاديمية بومباديثا كي يعودوا مرة ثانية إلى أماكنهم السابقة. لقد أدرك سعديا أن ما يبذله من جهد في هذه الأكاديمية في حاجة ماسة إلى الدعم المالي الذي لم يكن متوفرا لديه، فما كان منه إلا أن بعث برسائلإلى مختلف الطوائف اليهودية خارج العراق في مصر والأندلس وجميع مناطقها وخاصة في قرطبة يحثهم فيها على تقوية الصلة، والعمل على النهوض بهذه الأكاديمية عن طريق تأييدهم المادي والمعنوي (٣١). وقد أكسب هذا الجهد الذي كان يبذله سعديا للنهوض بهذه الأكاديمية، أكسبه شهرة كبيرة وأنصارا له في كل مكان.

ويبدو أن رأس الجالوت ابن زكاي قد شعر بما ينتظر سعديا من رفعة ومجد نتيجة لمواقفه الجدلية السابقة، ولنشاطه المستمر في سبيل تدعيم الأكاديمية التي يرأسها، فخشي على مكانته كزعيم

للطوائف اليهودية، خاصة وقد بدأ يصطدم بوجود معارضين له في بعض الأمور التي تتعلق باليهود. فما كان منه إلا بدأ النزاع بينه وبين سعديا، وتفاقمت حدته بينهما، فأدى ذلك إلى خلعه من رئاسة الأكاديمية، وإجباره على ترك سورا إلى بغداد (٣٢). وترك سعديا الأكاديمية التي كانت قد بدأت تسترد مكانتها كمعقل علمي يهودي إذعانا منه لمطلب رأس الجالوت حتى لا يصطدم به وتعود الفتنة من جديد، واستقر في بغداد معتقدا أن الطبقات الموالية له من اليهود ستقف إلى جانبه ومعظمهم من الأثرياء وعلية القوم، وأن في مقدورهم الضغط على رأس الجالوت ليعيد إليه مكانته. فاستقر في بغداد مترقبا ما قد تسفر عنه المحاولات التي كان يأمل فيها.

ومع كل ذلك الترقب من جانبه إلا أن المؤرخين يذكرون أن هذه الطبقات الغنية التي اتجهت إليها أنظار سعديا قد انقسمت على نفسها تجاهه، فاستمر النزاع بينه وبين ابن زكاي بل إن من هذه الطبقة الثرية نفسها من جاهر بمعارضته لسعديا إذ يذكر شمعون دوفنوف أنه " كان على رأس المعارضين لسعديا تاجر يهودي من أغنياء يهود بغداد، وألّف هذا التاجر كتابا ضد سعديا، ورد عليه سعديا في كتاب له كتبه باللغة العربية أسماه "ספר הגלוי أي الكتاب الواضح" (٣٣). وفي هذا الكتاب اجتهد سعديا أن يفند ادعاءات خصومه ضده، واتهمهم ومن يقفون إلى جانبهم بأنهم قد زرعوا الشك في نفوس اليهود، وابتعدوا عن جانب الصدق والحقيقة، كما بعدوا عن الأخلاق والمثل التي يفترض أن تكون في أمثالهم. وأعلن سعديا بأن الاتهامات التي وجهت إليه، وتسببت في إقصائه عن رئاسة أكاديمية سورا كلها اتهامات لا أساس لها.

ويشير بعض المؤرخين إلى تلك الأحداث التي حدثت مع سعديا ضمن الحديث عن أحداث هذه الفترة في تاريخ اليهود ويذكر أن كل الأغنياء في بابل (العراق) تقريبا سواء كانوا ضمن طلبة الأكاديمية أو الأعضاء البارزين فيها، كل هؤلاء كانوا من مؤيدي سعديا في مواقفه، ويدعمونه ماديا. وحاول الكثيرون منهم أن يدفعوا بقضية النزاع هذه إلى خليفة المسلمين ليتدخل في حلها، غير أن السلطة الإسلامية لم تشأ أن تزج بنفسها في خضم الخصومات والخلافات الداخلية لليهود، وهكذا استمر النزاع، وظل سعديا ما يقرب من سبع سنوات يقيم في بغداد في شبه عزلة أفادته علميا وفكريا إذ ساعدته على مداومة القراءة والاطلاع والبحث، وتمكن من أن يخرج للمكتبة اليهودية ما يعد من كنوز الفكر اليهودي لغة وديانة وتشريعا وكذلك في الفلسفة.

استمرت هذه العزلة الإجبارية والبعد عن رئاسة أكاديمية سورا وعن المدينة نفسها والاستقرار في بغداد ما يقرب من سبع سنوات على ما سبق ذكره، ورغم ذلك كله لم يهدأ النزاع بين سعديا

ورأس الجالوت. وقد حاول بعض المعتدلين من اليهود أن يضعوا حدا لهذا الخلاف الذي تفاقم واشتد. وبدأت المحادثات بين كافة الأطراف المعنية إلى أن كللت هذه المساعي بالنجاح، وأثمرت خيرا إذ انتهى هذا الوضع القلق، وتصالح المتخاصمان وأنصارهما واسترد سعديا مرة أخرى مكانته العلمية، إذ عاد إلى سورا ليرأس من جديد أكاديميتها وكان ذلك عام ٩٣٧م. ولم يمهل القدر رأس الجالوت بعد ذلك طويلا فقد مات ابن زكاي بعد ذلك بثلاثة أعوام. كما لم تطل أيام سعديا من بعده، فقد أجمعت المصادر المختلفة التي أرخت لحياته أنه مات في سنة ٩٤٢م، وقد بلغ الستين من عمره.

إنتاج سعديا الفكري

يعتبر سعديا سعيد الفيومي، المصري المولد والنشأة والبغدادي الثقافة والفكر والتأليف من أهم رجالات اليهود في العصر الوسيط اهتمام بشئون اليهود، والغيور على تراثهم الديني بصفة خاصة. كما يعد من أفضل المدافعين عن هذا التراث سواء فيما كتبه من مؤلفات عديدة، أو عن طريق مناظراته ومجادلاته ودفاعاته المستمرة. ولذلك يصفه المؤرخون بأنه في أساسه جدلي مدافع بقوة عن الدين اليهودي، يدل على ذلك أن غالبية مؤلفاته تدور إما في فلك الرد على المعارضين والمنكرين لبعض التراث الديني اليهودي، وعدم الاعتراف به وبما جاء فيه من أحكام وشرائع وقوانين خاصة إذا لم تكن معتمدة على ما جاء في التوراة (أسفار موسى الخمسة).. ففي ردوده على ما كتبه عنان بن داود زعيم القرائين وأنصاره حول التلمود ومضامينه ومنزلته من التقديس وفي مجادلاته ومحاوراته أيضا مع بعض مفكري اليهود من الذين ناصبوا القرائين العداء والهجوم، في كل ذلك وقف سعديا موقف المناضل عن التقاليد الربانية ضد فرقة سعت إلى هدم عمل أجيال طويلة من التنائيم والأمورائيم في سبيل إخراج هذا العمل الضخم ممثلا في التلمود بشقيه المشنا والجمارا، يضاف إلى ذلك وقفته الدفاعية ضد ابن مائير ذلك الرباني الذي حاول أن يغير التقويم الذي كان سائدا في التقليد اليهودي في ذلك الوقت.

كل هذه المواقف أظهرت للجميع مقدرة سعديا الفكرية، ومدى تمكنه من التصدي والدفاع عن معتقداته ودينه .وإذا نظرنا في مراحل حياة سعديا الفيومي، وخاصة تلك المرحلة القاسية من حياته، ونعني بها الفترة التي عاشها في شبه عزلة إجبارية فرضت عليه من قبل رأس الجالوت بعد أن

عزل من رئاسة أكاديمية سورا. نقول إننا إذا أمعنّا النظر في هذه المرحلة فإننا نجد أن هذه العزلة الإجبارية قد أفادته كثيرا حيث هيأت له فترة التقط فيها أنفاسه من تلك الصراعات التي دارت مع القرائين أو غيرهم، وأعطته الفرصة كي يعيد حساباته ويُنظم فكره ،ويدقق النظر في إنتاجه العلمي ويمحصه حتى تمكن في النهاية أن يخرج لليهود وفرة من المؤلفات المتنوعة الموضوعات والأهداف الأمر الذي يجعل الباحث مجبرا على أن يصنف هذه المؤلفات، ويقسمها إلى أقسام متعددة كل حسب موضوعه ومحتواه، مع الوضع في الاعتبار أن هذه المؤلفات كما يسجل لنا المؤرخون لم تصلنا كاملة فقد فُقِد البعض منها، أو ضاعت بعض أجزاء منها وعلمنا ذلك من خلال إشاراته إليها خلال مؤلفات أخرى وصلت كاملة. هذه الأقسام أو المجموعات العلمية والفكرية لسعديا الفيومي يمكن تصنيفها على النحو التالي:

أولا: الأعمال اللغوية:

ومنها كتاب أو معجم الإجرون האגרון، ثم كتاب اللغة، وتفسير السبعين لفظة المفردة.

ثانيا: الأعمال التفسيرية:

وقد وصلنا منها ترجماته لأسفار موسى الخمسة إلى اللغة العربية وشرحها وكذلك ترجمة بعض أسفار العهد القديم مثل: سفر أيوب، الأمثال، المزامير، الجامعة وغيرها. ثم شرحه وتفسيره للمبادئ الثلاثة عشر من مناهج التفسير اليهودية.

ثالثا: الأعمال الجدلية والدفاعية:

ومنها الرد على ما أثاره عنان بن داود حول التلمود والمعتقدات الربانية وغيرها وكذلك الرد على بعض القرائين أمثال البلخي وابن ساقويه، وتأليفه كتاب الفصول המועדים للرد على ابن مائير حول التقويم ومواقيت الأعياد.

رابعا: الأعمال التشريعية:

وفي مقدمتها كتاب "المواريث הירושה والذي نحن بصدد نقله إلى الحروف العربية بعد أن كان مكتوبا بالأبجدية العبرية، أو ما يطلق عليه حديثا اليهودية العربية.

خامسا: الأعمال الفلسفية:

وتتمثل في كتابه المعروف باسم "الأمانات والاعتقادات" وهو من الأعمال الفلسفية المعروفة، وفيما يلي تفصيل هذه الأعمال:

أولاً : الأعمال اللغوية

كان سعديا الفيومي كما يحدثنا المؤرخون لحياته ومؤلفاته من أشد الغيورين على اللغة العبرية، ووجه إليها اهتماما خاصا بحث فيه اليهود على ضرورة تعلم هذه اللغة تعليما سليما يجنبهم اللحن في اللغة على حد تعبيره في كتاب الإجرون، كما يعتبره المؤرخون كذلك منشئ النحو العبري، ولذا يدعونه أبا النحو العبري. ونحن بدورنا نتفق مع هؤلاء المؤرخين فيما ذهبوا إليه باعتبار أنه أول من أوجد للعبرية أول عمل منظم يناسب عصره في مجال هذه اللغة سواء كان هذا العمل يتعلق بالمعاجم اللغوية أو في مجال نحو اللغة وقواعدها.

وإذا كان سعديا في نظر المؤرخين هو أول من أوجد عملا منظما في مجال اللغة العبرية إلا أننا في نفس الوقت لا يجب أن نتجاهل مجهودات من سبقوه أو من عاصروه سواء كانت هذه المجهودات كبيرة أو صغيرة ما دامت تسد فراغا في مجال اللغة العبرية ونظمها. ومن هذه المجهودات التي لا تنكر تلك الأعمال التي قام بها أهارون بن أشر[٣٤] אהרון בן אשר وابن نفتالي ومجموعة علماء مدرسة طبرية في فلسطين، فقد "وضع ابن أشر كتابا في النبرات مشتملا على بعض المسائل النحوية، كما تحدث أيضا عن الحركات، وأقسام الكلام من أسماء وأفعال وكذلك الصدر والعجز" [٣٥]. وهو في ذلك كله لا شك أنه قد استفاد كثيرا من الثقافة العربية التي عاصرها وعاش بين علمائها فتأثر بعلمهم وفكرهم وأخذ وغيره من علماء اليهود في طبرية في محاولة إيجاد مثل هذا الفكر في اليهودية.

أضف إلى ذلك أن حركة النزاع الطائفي بين كل من القرائين والربانيين والتي أشرنا إليها فيما سبق قد دفعت مفكري كل من الفرقتين الكبيرتين إلى محاولة التفوق العلمي والفكري في المجالات المختلفة بحيث يمكن عن طريق هذا التفوق إفحام الفرقة الأخرى، وتولد هذا الشعور لدى القرائين عندما شعروا بأن للربانيين تراث ديني وفكري يفوق ما لديهم، فالربانيون أصحاب ذلك التلمود الضخم الذي يحتوي تقريبا على كل ما يهم اليهودي معرفته دينيا ودنيويا، وهو الكتاب الذي لا يعترف به القراءون على الرغم من أنهم يستشهدون به أحيانا. ومن هذا المنطلق اتجهوا إلى مجال

آخر وهو الاهتمام باللغة العبرية، فعملوا على ضبط النص التوراتي وشرحه وأخذوا في تمحيص عبارات وتراكيب العهد القديم، وتوصلوا إلى أن اللغة عامل هام في فهم تلك العبارات فأخذوا يبحثون في كافة زوايا اللغة التي تعينهم على فهم النص.

ومن القرائين الذين كان لهم جهد كبير في مجال الدراسات الدينية واللغوية، وكان لبعضهم وقفات جدلية كبيرة مع سعديا حول بعض التقاليد والموروثات الدينية اليهودية. من هؤلاء القرائين نذكر على سبيل المثال لا الحصر "سهل بن مصيلح"(٣٦) و "يافث بن علي" (٣٧)و "يوسف البصير" (٣٨)ومنهم أيضا علي بن سليمان القرائي وله تفسير مختصر لسفر التكوين كتبه بالعربية اليهودية ضمنه كثيرا من القواعد النحوية العبرية، ويبدو في ثناياه الأثر العربي واضحا، ومنهم من كانت له ردود مدوّنة على آراء سعديا أمثال "سليمان بن يروحام" (٣٩). وهكذا نجد أن يهود المشرق العربي في هذه الفترة قد وجهوا جهدهم العلمي إلى اللغة العبرية في محاولة منهم للحفاظ عليها وعدم فقدانها من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد كانوا يدركون أنها السبيل الوحيد لفهم لغة التوراة وأسرارها مما ينتج عنه فهم النصوص الدينية عندهم وإمكانية شرحها وتفسيرها.

وإذا كنا بصدد الحديث عن مجهودات سعديا الفيومي اللغوية فإننا نذكر أيضا أن المصادر المختلفة التي تحدثت –من قريب أو بعيد– عن أعمال سعديا أو غيره من اليهود قد أجمعت على أن تلك الأعمال العلمية المنظمة التي قام بها سعديا وغيره من علماء اليهود لم تكن سوى ثمرة التعايش اليهودي بين العرب وتعلمهم للعربية، فهم بذلك تلاميذ لعلماء العربية، تعلموا منهم، وعلموا سبلهم واقتبسوا من أعمالهم وتتبعوا مناهجهم وتفهموها فهما جيدا مكنهم من الإلمام بفروعها. ولذلك وضح أثر العرب والعربية في فكر علماء اليهود في تلك الحقبة الزمنية. وكان سعديا الفيومي أحد هؤلاء اليهود الذين استفادوا كثيرا من المنهج العربي منذ حداثته، وعندي أحس بخطر ابتعاد اليهود عن اللغة العبرية، وبالتالي لن يتفهموا مضامين كتبهم الدينية، عند ذلك إلا إذا تفهموا أسرار لغتها العبرية، فانكب يبحث وينقب ويبدي الآراء العلمية السليمة من خلال مؤلفاته الكثيرة. وتعتبر أعمال سعديا الفيومي من أهم المصادر التي انطلقت من خلالها كل من المدرسة القيروانية في شمال أفريقيا ثم الأندلس، تلك الأعمال التي تعتبر بداية فعلية للدراسات اللغوية العبرية التي أخذت مكانتها فيما بعد هذا العصر. وترك لنا سعديا مجموعة علمية لغوية وغير لغوية بداية من كتابه الإجرون:

אגרון. فما هو الإجرون؟ ولماذا كتبه سعديا؟ وما منهجه فيه؟ وما مصادره في هذا المعجم؟
و فيما يلي نحاول أن نوجز الحديث عن الأعمال اللغوية لسعديا فيما يلي:

١- الإجرون אגרון

كتاب الإجرون طبقا لما ذكرته المصادر العبرية العديدة عبارة عن معجم عبريفي نسخته الأولى يقع في جزأين رتبه سعديا طبقا لترتيب حروف الأبجدية العبرية وبطريقة غير مسبوقة في العبرية من قبل حيث رتب الألفاظ في الجزء الأول منه تبعا لأوائل الكلمات – التي أطلق عليها القوافي– حسب حروف نهايتها "وكان هدفه من ذلك مساعدة الشعراء على ضبط القوافي الشعرية العبرية"[٤٠]. أما في النسخة الثانية (أي الطبعة الثانية) والتي أعدها بعد ذلك بفترة طويلة فقد قام بإدخال تعديلات على الطبعة الأولى حيث قام بترجمة ما كتبه أولا إلى اللغة العربية [٤١]بالإضافة إلى كتابة مقدمة باللغة العربية. وقد دفع هذا التعديل الذي أدخله سعديا على الطبعة الأولى من الكتاب إلى أن يحدث تعديلا آخر في عنوانه حيث غيّر العنوان الأول واسماه "كتاب الشعر العبراني". وقد تضمنت المقدمة إشارات إلى محتوى الكتاب والغرض منه، مشيرا أيضا إلى بعض الشعراء اليهود الأوائل "أمثال أليعازر هقالير، يوسي بن يوسي مما أضفى على الكتاب قيمة علمية كبيرة" [٤٢].

وكتاب الإجرون أو كما أسماه بعد ذلك "كتاب الشعر العبراني" قد ظل مجهولا فترة طويلة من الوقت، وليس لدى الباحثين أية معلومات مفصلة عنه سوى ما يوجد هناك من إشارات إليه ترددت في ثنايا مؤلفات أخرى دون الوقوف على نسخة منه، ويفترض أن يكون لدى من يهتمون باللغة العبرية نسخة كاملة غير أن ما حدثلا يتعدى بعض أجزاء من هذا الكتاب عند بعض المشتغلين بعلوم اللغة، وقد أشار مروان بن جناح إلى هذا الكتاب وكذلك إبراهيم بن عزرا وغيرهم. واستمر هذا هو الحال إلى أن اكتشف اليهودي القرائي "إبراهام بن شموئيل بركوفيتش אברהם בן ר׳ שמואל פ׳רקאוויץ" [٤٣] هذا الكتاب ضمن ما تم العثور عليه من أوراق الجنيزا القاهريةفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر سنة ١٨٦٤م مع مؤلف آخر لسعديا الفيومي أيضا، وقد طبع الكتاب عن طريق هركفي سنة ١٨٨١م [٤٤]وفي عام ١٨٩١م أعاد شتينشنيدر طبع بعض أجزاء من هذا الكتاب مع ذكر ملاحظات وتعليقات عليه وقدم له بمقدمة تعريفية به.

وبدأت أنظار الباحثين تتجه صوب هذا الكتاب إلى أن قام نحميا ألوني [٤٥]عام ١٩٦٩م بنشر الكتاب عن طريق أكاديمية اللغة العبرية بالقدس. وكان بذلك العمل فاتحة خير للباحثين من بعده. وقد كتب عنه أيضا في مجموعة מחקרי לשון וספרות, חלק א.

وإذا كنا نبحث عن الأسباب والدوافع التي جعلت سعديا يسطر هذا العمل العلمي غير المسبوق في اليهودية، فإن المقدمة العربية التي كتبها في الطبعة الثانية المترجمة إلى العربية توضح لنا بجلاء ما جعله يقدم على تأليف هذا الكتاب حيث يقول فيها: "وكما يرون بني إسماعيل أن بعض خواصهم رأى قوما لا يفصحون الكلام العربي، فغمه ذلك فوضع لهم كلاما مختصرا في كتاب يستدلون به على الفصيح، كذلك رأيت كثيرا من بني إسرائيل لا يبصرون مرسل فصيح لغتنا، فكيف عويصه، وإذا هم تكلموا كان كثيرا مما يلفظون به ملحونا، وإذا هم شعروا كان المستفيض فيما بينهم من الأركان الأوائل هو القليل، والمتروك هو أكثر. وكذلك في القوافي، حتى صار الكتاب نفسه عندهم كالغامض من الكلام، والغبي من القول... فولفت ذلك على ما وصفت وقد مضى إليّ عشرون سنة" [٤٦].

٢- كتاب اللغة: "כתאב אללגה"

لم يتوقف اهتمام سعديا بأمور اللغة العبرية في أعقاب ظهور كتابه الأول الإجرون بل واصل العمل فكان كتابه الثاني ضمن أعماله اللغوية هو كتابه المسمى "كتاب اللغة". وإذا كان الإجرون قد رتب على هيئة المعجم ترتيبا أبجديا حسب ترتيب الأبجدية العبرية وحسب أوائل الكلمات أو نهاياتها، فإنه في الكتاب الثاني قد اتجه فيه إلى نحو اللغة العبرية، ولهذا يعتبر كثير من الباحثين في تراث يهود العصر الوسيط في المشرق العربي أن كتاب اللغة أول محاولة منظمة تبحث في نحو اللغة العبرية وما يدور في فلكها. والكتاب طبقا لما وصلنا عنه من الباحثين في الفكر اليهودي عامة كتاب ضخم كتبه سعدياي حوالي اثني عشر جزءا، وباللغة العربية، مخالفا بذلك المنهج الذي بدأ به كتابه الأول، وذلك لأنه كان يدرك مدى أهمية اللغة العربية بالنسبة للعصر الذي كان يعيش فيه.

ويبدو أن هذا الكتاب قد "فقد ولم يبق منه سوى بعض أجزاء قليلة" [٤٧]. وإن اختلف الباحثون حول ذلك، فبالرغم من إعلان البعض عن فقد الكتاب إلا بعض أجزاء قليلة، فإنه يفهم من بعض ما كتبه الباحثون عنه أنه تم العثور على أوراق كثيرة منه محفوظة في مكتبة بطرسبورج.

اكتشفها "هركفي" هناك غير أنه لم ينشر إلا بعض أجزاء منه وكان ذلك عام ١٩٠٦م. مع ترجمة عبرية للأجزاء المنشورة من الكتاب لإحساسه بأهمية اللغة العبرية ليهود العصر الحديث، والحاجة إليها قد تفوق الحاجة إلى اللغة العربية. ومن هذا المنطلق أقدم على نقل النص العربي إلى اللغة العبرية. كما أننا نعتقد أن هركفي على الرغم من إعزاء فضل العثور على هذا الكتاب إليه إلا أننا في نفس الوقت لا نستطيع أن نؤكد على أنه قد عثر على أجزاء المادة كلها، وإلا كان قد أقدم على طبعه كاملا أو نوّه على الأقل إلى عزمه طبع بقية أوراق الكتاب فيما بعد.

أما كيف وصلتنا المعلومات عن هذا الكتاب ، فقد جاءت هذه المعلومات ضمن شرح سعديا لكتاب الخلق "ספר יצירה" والذي قام نيوباور بنشر بعض فصول منهفي باريس عام ١٨٦٢م في جورنال أسيتيك " (٤٨)يضاف إلى ذلك أنه يبدو أن هذا الكتاب أو أجزاء منه كانت معروفة عند علماء اللغة اليهود في كل من شمال أفريقيا والأندلس، فقد اقتبس كل من الشاعر "دوناش بن لبراط" (٤٩)، وكذلك الشاعر الأندلسي "إبراهيم بن عزرا" (٥٠) من هذا الكتاب في مؤلفاتهم اللغوية، وذكروا ذلك صراحة، الأمر الذي يؤكد وجود الكتاب أو بعض من صفحاته قلت أم كثرت بعد الفترة التي عاش فيها سعديا بوقت طويل، حتى في العصر الحديث فقد أشار إليه شتينشنيدر (٥١) في كتابه عن الأدب العربي.

٣- تفسير السبعين لفظة المفردة:

يبدو أن اضطرار سعديا الفيومي إلى الدخول في محاورات ومجادلات كثيرةمع غيره من اليهود سواء كانوا من نفس الطائفة التي ينتمي إليها سعديا وهي طائفة الربانيين الذين كان منهم ابن مائير المتطلع إلى الشهرة. أو من طائفة القرائين الذين اعترضوا على الموروث الديني للربانيين ممثلا في كتاب التلمود وغيره من التقاليد الدينية الربانية. هذا الاضطرار إلى المجادلات جعلت سعديا أكثر دقة في عباراته واختيار مفرداته ونظرته بصفة عامة إلى مفردات اللغة ودلالتها، ومحاولة الوقوف على أصولها وفروعها قدر استطاعته ،ومقارنة هذه الألفاظ بما يقابلها أو يقترب منها في المعنى في اللغات الأخرى خاصة اللغات السامية التي تنتمي العبرية إليها.

وقد لاحظ سعديا أن هناك بعض الألفاظ والكلمات العبرية قد وردت مرة واحدة في ثنايا العهد القديم، ولم تتكرر هذه الكلمات في النص بعد ذلك. عند ذلك أخذ في إحصاء تلك الكلمات المفردة التي لم تتكرر مرة ثانية، وبدأ في شرحها وتفسيرها مقارنا إياها بما يماثلها أو يقاربها

من اللغة العربية والآرامية معتمدا على ما بين هذه اللغات الثلاث من صلات قرابة واتفاق قد تساعد في الوقوف على المعنى الدقيق للكلمات وتوضيحها. وأفرد لهذه المفردات مؤلفا مستقلا أسماه "تفسير السبعين لفظة المفردة".

والواقع أن النظرة الفاحصة لما سطره سعديا في هذا الكتاب بداية من مقدمته تعطينا دلالة تؤكد ما سبق أن ألمحنا إليه من أن الموهبة الجدلية التي عرف بها سعديا قد انعكست بوضوح على كل مؤلفاته حتى اللغوية منها استطاع أن يجعل الهدف منها هدفا مزدوجا. فإلى جانب أنه يثير الكثير من الأمور اللغوية وتوضيح ما يتعلق بها، إلا أنه في نفس الوقت يحاول أن يفتح حوارا مع أولئك الذين خرجوا عن الصف الرباني- وهم القراءون- فإليهم اتجه سعديا في مقدمته، ذاكرا أن البعض منهم ينكر لغة المشنا والتلمود، كما ينكر تفسير ألفاظ التوراة بما جاء على لسان حاخامي التلمود [٥٢].

ومن هذه المقدمة أيضا يمكن أن نقف على نظرة سعديا العلمية إلى التوراة إلى جانب نظرته الدينية، فقد وضح من سطوره أنه يريد أن يقول إن التوراة لم تكتب لكي يتعلم منها اليهودي اللغة العبرية، وإنما هي جزء من لغة الأمة، وليست كل اللغة وعبّر عن ذلك بقوله: "إذ كانت اللغة أوسع من الكتاب، والكتاب إنما هو بعضها" [٥٣] وهذا يعني أن سعديا قد فهم العلاقة بين التوراة واللغة، وأن اللغة أوسع واشمل من اللغة التي كتبت بها التوراة، ويتطلب فهم بعض ألفاظها الاستعانة بلغات أخرى.

وكتاب "تفسير السبعين لفظة المفردة" قد تم العثور على أوراقه ضمن ما أمكن العثور عليه من أوراق الجنيزا. ويذكر مالتر أن هذه الأوراق قد طبعت سنة ١٨٤٤م أربع طبعات الطبعة الأولى قام بها "دوكس [٥٤] DUKES وحده. مع تدوين بعض الملاحظات لهذه الطبعة. ويبدو أن بعض هذه الملاحظات لم تعجب دوكس أو أنه أحس فيها شيئا من عدم الصواب لذلك حذف معظم هذه الملاحظات التي ذكرها في طبعته الأولى عندما قام بطبع الكتاب للمرة الثانية، وأجرى تصويبا لما بقي من الملاحظات السابقة. وفي مدينة شتوتجارت وفي نفس العام قام بالاشتراك مع إيفالد [٥٥] بنشر الطبعة الثالثة. أما الطبعة الرابعة والأخيرة التي نشرت في هذا العام، فقد قام بها ناشرا آخر يدعى "ابن يعقوب" في ليبزج إلا أنه كتب لها عنوانا جديدا هو "تفسير تسعين كلمة[٥٦] لسعديا الفيومي". إلا أنه في هذه الطبعة قام بترجمة الكلمات العربية التي ذكرها سعديا في الكتاب إلى اللغة العبرية.

ويذكر الباحثون أنه كان من المنتظر أن تظهر طبعة أخرى من الكتاب في ١٨٥٦م غير أن الثابت أن هذا العمل لم يرَ النور بعد ذلك إلا بعد فترة طويلة عندما ظهر ضمن دورية عبرية بعنوان "אוצר הספרות". وكان ذلك عام ١٨٧٧م. وإذا كنا قد ألمحنا إلى أن الفكر الجدلي والحواري كان من سمات سعديا في مؤلفاته حتى غير الجدلية منها، فإننا نضيف أيضا إلى ذلك أنه كان من أكثر مفكري اليهود تأثرا بما يدور حوله في الأوساط العلمية العربية، وأنه عندما تنبه إلى مثل هذه المفردات المفردة في المقرا، إنما كان يحاول أن يطبق نفس المناهج التي كانت سائدة بين المفكرين المسلمين في عصره. فمن المعروف أن علماء المسلمين قد تنبهوا إلى ما يوجد في القرآن الكريم من كلمات وألفاظ ربما اعتبرت من مشكلات ألفاظه منذ البداية، ولذا كانوا يستفسرون عنها، ويطلبون معرفة معانيها والغرض منها من ذوي العلم والخبرة والمعرفة. ومن المشهور في ذلك أن ابن عباس كان حجة في هذا الأمر. وقد ورد عنه أنه قال: "إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب".

وعندما تنبه المسلمون إلى وجود مثل تلك الألفاظ الغريبة التي تحتاج إلى مزيد من الشرح والتفسير قاموا بوضع المؤلفات التي تهتم بغريب القرآن ومشكله، ولم يكن ذلك بخافٍ عن سعديا، فأخذ "يحذو حذوهم، بل كان يفسر الألفاظ العبرية المشكلة في التوراة بما يقاربها من اللفظ العربي"(٥٧).

ثانيا: الأعمال التفسيرية

أصبح من المتفق عليه بين المؤرخين والباحثين أن سعديا سعيد الفيومي كان رجل دين ومجادل ومدافع عن المعتقد الديني الرباني. وأن ما قام به من أعمال أخرى سواء كانت لغوية أو تفسيرية وفلسفية كذلك كان الهدف الأول والأخير منها هو خدمة الدين، والعمل على رفع منزلته تثبيت أسسه وقواعده التي وضعتها أجيال التنائيم والأمورائيم من قبل وإعلاء شأنه سواء بين اليهود أو بين أصحاب الديانات الأخرى، ولهذا لم يتورع أن يقف في وجه القرائين المناهضين للربانيين عندما حاولوا التقليل من أهمية الموروث الديني متمثلا في المشنا والتلمود كله. ولم يتوقف دفاعه عن الدين

في تصديه لهذه الفرقة بل هاجم أي رباني يحاول أن يقلل من هذا المعتقد أو يحاول أن يوجد فُرْقة بين الربانيين على نحو ما كان بينه وبين ابن مائير على ما سبق ذكره.

لقد كان سعديا يؤمن إيمانا راسخًا بأن الدين اليهودي ليس أقل درجة من الدين الإسلامي في مضامينه ومحتواه. ولذلك يجب أن لا يكون أقل مقدرة من المسلمين في الدفاع عنه بعد أن رأى علماء المسلمين يبذلون أقصى ما لديهم في توضيحه وبيان مضامينه. ومن هذا المنطلق كانت البداية الفعلية لسعديا في أن يتصدى بالشرح والتفسير لنصوص التوراة بأسفارها الخمسة بالإضافة إلى عدة أسفار أخرى إن لم تكن جميعها كما يقول البعض. بدأ سعديا الفيومي تلك الأعمال التفسيرية بترجمة الأسفار الخمسة إلى اللغة العربية التي تعتبر أول أو على الأقل من أوائل الترجمات العربية التي ظهرت في العصر الوسيط.

كتب سعديا هذه الترجمات بالحروف العبرية وهذا أسلوب كان شائعا ومتبعا لدى يهود العصر الوسيط سواء في المشرق العربي أو في الأندلس الإسلامية، هذا الأسلوب هو ما يعرف حديثا بالعربية اليهودية ومؤلفات سعديا كتبت كلها بهذه الطريقة، ويعزي سبب ذلك إلى أن العبرية لم تكن اللغة المستخدمة التي تسهل كتابه مؤلفات بها، يدل على ذلك أن سعديا نفسه عندما كتب كتابه "الإجرون" كتبه بالعبرية إلا أنه بعد فترة وجيزة كتبه بالعربية اليهودية حتى يتمكن القارئ اليهودي من قراءته والاطلاع عليه هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يرى بعض الباحثين من اليهود أنفسهم أن الكتابات العربية اليهودية كان الهدف منها عدم إمكانية القارئ العربي من الاطلاع عليها رغم لغتها العربية وذلك لعدم معرفته بالأبجدية العبرية. ولو كانت هذه المؤلفات سواء التي كتبها سعديا أو غيره من يهود العصر قد كتبت بالأحرف العربية لتمكن علماء المسلمين من الاطلاع عليها والرد على ما يحتاج فيها إلى نظرة إسلامية، علاوة على أنهم يتركون لنا ثروة فكرية هائلة تناقش المعتقدات والفكر الديني اليهودي ونرى أن ذلك ربما ما كان يخشاه يهود العصر الوسيط فلجأوا إلى هذا الأسلوب.

لقد كانت ترجمة أونكلوس التي كتبها باللغة الآرامية هي أول ترجمة للعهد القديم، أعقبها ترجمة سعديا الفيومي إلى اللغة العربية. ومع ذلك اختلف منهج كل منهما عن الآخر في الترجمة والشرح "ففي الوقت الذي نجد فيه أونكلوس قد مال كثيرا نحو الدراش[٥٨] דרש، والآجادا" [٥٩] نجد أن سعديا الفيومي قد بحث في تفاسيره عن بشاط[٦٠] المقراءوت [٦١] ".

وقد اتبع سعديا في مؤلفاته المختلفة منهجا ربما لم يتبعه أحد من اليهود قبله – وهو أن يقدم لكتبه بمقدمات على غرار ما كان يفعل علماء المسلمين في عصره– بالرغممن أن البعض يرى أن "شريرا جاءون שרירה גאון" صاحب كتاب "الأحكام الكبرى"[٦٢] كان أول من سلك هذا المسلك أي كتابة المقدمات لأي عمل من أعماله هذا النهج الجديد الذي سار عليه سعديا في مؤلفاته كان سمة من سمات المؤلفين المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم العلمية والفكرية. فقد اعتادوا باستمرار أن يسطروا في بداية مؤلفاتهم افتتاحيات أو مقدمات لها طابع خاص يكاد أن يكون سائدا لديهم جميعا وذلك بأن يقدم الكاتب كتابه على انه قام بهذا العمل استجابة لطلب العديد من الأصدقاء أو التلاميذ، أو تلبية لرغبة أمير أو عظيم أو خليفة وإلحاحهم عليه بأن يكتب لهم في مسألة من المسائل يشرحها ويوضح الغامض منها حتى يستفيد منها الداني والقاصي. ويزيد البعض في مقدماتهم بإهداء مؤلفاتهم هذه لتلك الشخصية العظيمة التي لبى طلبها شاكرا له همته وحرصه على نشر العلم والفكر بين الناس جميعا.

اعتاد المؤلفون في العصور الوسطى أن تبدأ مقدماتهم بحمد الله والثناء على رسوله الكريم والشكر لأهل الفضل والعلم.. ثم يختتم تلك المقدمة بمثل ما افتتحها به تقريبا. هذا الأسلوب السائد لدى علماء المسلمين كان له تأثيره وأثره لدى علماء اليهودفي العصر الوسيط سواء في بغداد حيث عاش سعديا الفيومي أم في الأندلس الإسلامية. وقد وضح ذلك من مقدمته لكتاب المواريث وغيره من المؤلفات الأخرى التي كتبها وقدّم لها بمقدمات من عنده. غير أن الملاحظ عند سعديا أن مقدمات مؤلفاته "تختلف في ترجماته وتفاسيره للأسفار عنها في المؤلفات اللغوية أو التشريعية.

ففي المقدمات التي كتبها عند ترجمته للأسفار وضح فيها بعض الاختلاف عن مقدمة كتاب المواريث على سبيل المثال. فهو في مقدمة ترجماته يشرح فيها مفهوم السفر، وفكرته الأساسية، والهدف من شرحه له كما نجد ذلك في مقدمته للأسفار الخمسة حيث يقول عن هذه الترجمة إنها ترجمة توضيحية مبسطة لنص التوراة، كتبت بالعقل والنقل. وهذه الترجمة وغيرها من ترجمات الأسفار قام المستشرق الفرنسي "يوسف ديرنبورج بنشرها تباعا بداية من ترجمته للأسفار الخمسة.

ومن الملاحظ في ترجمة سعديا لأسفار العهد القديم أنه سلك في ذلك أسلوبين:

الأول: وهو نقل النص العبري إلى اللغة العربية، أو طبقا لتعبير سعديا في مقدمته "التفسير البسيط". وهذا يعني أن المترجم كان يدرك أن مجرد نقل النص إلى اللغة العربية هو بمثابة شرح مبسط له ويندرج تحت ما يسمى بالترجمة التفسيرية.

الثاني: وهو التفسير الطويل على حد تعبيره وقد كتبه لمن أراد تفصيلاً وشرحًا مطولاً لفقرات النص العبري. وقد صرح "سعديا" بذلك في مقدمته التي قدم بها ترجمته للأسفار الخمسة حيث جاء فيها: "وإن كان هو -يقصد القارئ- أراد بعد ذلك الوقوف على تشريع الشرائع العقلية، وكيفية صناعة السمعية، وبماذا يزول طعن كل طاعن على قصص في الكتاب. طلب ذلك من الكتاب الآخر" (٦٣). أي الترجمة الأخرى الأكثر شرحًا وتفصيلاً.

لقد كان المجتمع العربي الإسلامي، وما يدور فيه، وما يدونه أو يعلنه علماء المسلمين في بغداد وغيرها من الأمصار الإسلامية، هذا المجتمع كله كان له الفضل الأول على "سعديا الفيومي"، وإنتاجه العلمي والفكري فقد استفاد إلى أقصى درجة من كافة المفردات الإسلامية التي شاعت في عصره ووضح ذلك في النهج الجديد الذي سار عليه في ترجماته علاوة على ما سبق ذكره هذا النهج الجديد الذي سلكه "سعديا" يظهر في تلك المسميات الجديدة التي أطلقها على أسفار العهد القديم التي قام بترجمتها وشرحها، فقد أطلق على كل سفر قام بترجمته مسمى غير المعروف به في العهد القديم. تلك المسميات لم يطلقها "سعديا" هكذا دون دلالة معينة لها، وإنما اختار لكل سفر استوحاه من مضمونه ومحتواه. إلا أن الملاحظ أن تلك المسميات تحمل في طياتها مدلولا صوفيافي أغلب الأحيان. فتفسيره الطويل للأسفار الخمسة والذي أشار إليه في مقدمة ترجمته أسماه "كتاب الأزهار". وسار على هذا النهج مع بقية الأسفار التي ترجمها وشرحها حيث كان يطلق مسميات جديدة لتلك الأسفار (٦٤).

وإذا كان "سعديا الفيومي" قد ترك لليهودية هذا الكم من الترجمات العربية للأسفار الخمسة، والأمثال، والمزامير، والجامعة وأيوب. بالإضافة إلى ما ينسب إليه من ترجمات أخرى لبقية أسفار العهد القديم، فإنه بكل هذا الجهد الهائل من هذه الترجمات والتفاسير قد فاق من سبقوه من المفسرين اليهود. وتعتبر ترجمته وشرحه واستنتاجاته لسفر أيوب- الذي أسماه "كتاب التعديل" من الترجمات التي أثبت فيها أنه ليس مجرد ناقل لنص من لغة إلى أخرى، وليس مجرد شارح ومفسر

وإنما أثبت أنه عالم من علماء العقائد والإلوهيات معلنا أن النص الديني يتوافق مع معطيات العقل والنقل معا.

فالسفر من وجهة نظر "سعديا" قائم في أساسه على فكرة العدل الإلهي المطلق ومدى إيمانه بذلك. ومن هنا كان شرحه وتفسيره وترجمته له، فيوضح كيف تكون معاناة الإنسان التقي الصالح المستقيم. تلك المعاناة التي يبتليه الله بها لا يجوز تفسيرها على أنها عقاب إلهي فهي ليست عقابا له، وإنما هي اختبار وامتحان لصدق عقيدته، ومدى إيمانه بقضاء الله الذي أنعم عليه وهداه (٦٥). وقد أوضح ذلك في شرحه للسفر وترجمته العربية له. هذا إلى جانب أنه في ترجمته هذه قد أبان أنه كان على علم تام بمعاني الألفاظ والمفردات الشائعة التي تتقبلها النفس ،مراعيا باستمرار أن لا تكون تلك المعاني من التي يمكن أن تتعارض بصورة أو بأخرى مع العقل أو التقاليد الدينية اليهودية الموروثة، وبحيث يتجنب بها فكرة التجسيد للذات الإلهية، وأن يوضح المعنى الحقيقي لفقرات النص المختلفة رابطا بينها، محافظا في نفس الوقت على وحدة السفر. وهو في سبيل ذلك يربط كل فقرة بسابقتها، "ويستخدم لذلك أدوات الربط المختلفة لكي يحافظ بذلك على الترابط المنطقي للشكل والمضمون، ووحدة السفر" (٦٦).

وفي هذا الصدد أيضا يذكر بعض الباحثين أن "سعديا" في ترجمته لهذا السفر كان يعتمد كثيرا على ما جاء في الترجمة الآرامية السابقة للسفر "إلا أنه قد خالف هذه الترجمة في المواضع التي تتعلق بمبدأ التجسيد ووحدانية الله، والموت والفناء، وأن ما ساد المجتمع الإسلامي المعاصر له من هذه المسائل، كان له الفضل الكبير في كل ذلك"(٦٧).

ومن الأمور التي يمكن ملاحظتها عند "سعديا" في هذا العمل أنه قد أعطى اهتماما كبيرا لأبطال السفر خاصة فكرة الشيطان، وأصدقاء أيوب وما ترسب في فكرهم عن الثواب والعقاب، فقد خالف من سبقوه في نظرتهم إلى الشيطان وفكرتهم عنه وتعريفهم له إذ أن الشيطان عند "سعديا" هو إنسان أو رجل (٦٨). و"سعديا" في ذلك كان حريصا على أن يدلل على ما يعلنه بأمثلة كثيرة من أسفار العهد القديم.

ويبدو أن شخصية أيوب وما جاء عنه في التراث اليهودي السابق لسعديا جعله يتحدث أيضا عن تلك الشخصية، وحقيقتها، وعما إذا كان أيوب فعلا شخصية يهودية أو غير يهودية. وفي حديثه عنه نجد أنه يتفق مع بعض علماء التلمود على أن أيوب هذا الذي أفرد له سفر مستقل بين أسفار العهد القديم لم يكن إسرائيليا، وأنه قد عاش عندما كان اليهود في مصر، وأن سيدنا موسى

عليه السلام وبأمر إلهي قام بوضع القصة [٦٩]. فإذا كان "سعديا" وبعض علماء التلمود قد أعلنوا أن أيوب لم يكن يهوديا، فإننا نجد في المقابل بعض هؤلاء العلماء ينكرون وجود هذه الشخصية نهائيا، من هؤلاء العلماء كان "شمعون بن لاقيش" [٧٠] الذي أعلن رأيه هذا صراحة، ولم يتردد في أن يقول في هذا الشأن إن "قصة أيوب قد ضربت كمثل مقصود فقط لتعليم الحكمة. وأنها ليست حادثة حقيقية" [٧١].

وابن لقيش بهذا القول قد أعلن رأيا مهما بين الآراء اليهودية العديدة حول شخصية أيوب، فهو يعتبر أسبق من "سعديا الفيومي" في بغداد، وكذلك إبراهيم بن عزرا في الأندلس الإسلامية. فإذا تتبعنا ما أثير حول هذه الشخصية فإننا نجد -الباحثين المحدثين لم ينكروا القصة وبطلها- خاصة وأن أيوب قد جاء ذكره في الفكر الديني الإسلامي، في القرآن الكريم. وأعلن فولتير المفكر الفرنسي المعروف أن "أيوب وسفره أقدم من التوراة، وأن العبريين قد أخذوه عن العرب وترجموا القصة إلى لغتهم. ويستدل على ذلك بأن اسم الشيطان الذي يشغل مكانا رئيسيا في السفر ليس كلمة عبرية، بل هو كلداني" [٧٢]. ومن الأدلة التي يسوقها الباحثون المحدثون على أن أيوب شخصية عربية، وليست يهودية، وأن أصل القصة كلها عربيّ هو نسبة أيوب إلى أرض عوص، وهي كما يقول الباحثون تقع شمال شبه الجزيرة العربية، كما أن أصدقاء أيوب المقربون منه كانوا فيما يبدو من العرب "كذلك لاحظ الباحثون ذكر الجمال عند الحديث عن ثروة أيوب من الماشية، ونحن نعلم أن لحوم الإبل محرمة على اليهود طبقا لشريعتهم، وأنها لم تذكر بين ثرواتهم حتى في دواب الحمل إلا نادرا، بل إن اسم أيوب نفسه لا مثيل له في أسماء العبريين [٧٣]. إلى غير ذلك من الأسباب التي نرى أنها تسبب الكثير من المشاكل حول السفر وكاتبه وعصره.

وبصفة عامة، فإن ترجمات "سعديا الفيومي" لأسفار العهد القديم كان لها سمات خاصة معينة، قد لا نجد الكثير منها لدى شراح العهد القديم الذين سبقوه، أما من خلفوه فقد استفادوا كثيرا من ترجماته وتعليقاته. من هذه السمات على سبيل المثال لا الحصر نذكر ما يلي:

أولا: حرص "سعديا الفيومي" على الجوانب اللغوية السليمة، هادفا من ذلك أن يضع المعنى الواضح والمفهوم لأسفار التوراة المختلفة.

ثانيا: يتميز "سعديا" بأنه كان في شروحه لنصوص العهد القديم خاصة تلك التي تتعلق بقضايا تشريعية أو فقهية، كان يميل إلى الأخذ بالمنهج البسيط פשט. ومع ذلك كان يتخلى عن

ذلك إذا أحس تعارض المعنى الحرفي (البشاط) مع موجبات العقل. في هذه الحالة كان لا يمانع في الأخذ بمنهج الدراش ٧٦٦ أو المنهج الرمزي ٢٥٦م.

ثالثا: اعتاد "سعديا" في ترجماته وشروحه أن يبدأ كل سفر يقوم بترجمته بمقدمة يشرح فيها موضوع السفر وفكرته الأساسية وهدفه من هذا الشرح بما يتوافق مع مضمون السفر.

رابعا: لم يكن عمل "سعديا" يقتصر فقط على مجرد شرح الألفاظ واستنباط المعاني التي يحتاج إليها القارئ، بل عرف بميله أيضا إلى مناقشة المسائل العقائدية والدينية التشريعية في ثنايا شروحه وترجماته.

هذه الأعمال التفسيرية التي قام بها الجاءون "سعديا الفيومي" لقيت إقبالا كبيرا من اليهود في عصره، وظلت متداولة ليس فقط بين القراء من اليهود بل بين أحبارهم والمشتغلين بالأمور الدينية منهم، واستفاد المفسرون بل واللغويون بعده من هذه التفاسير، حتى أن بعض الباحثين قد أشار إلى أنها قد أصبحت "هي التوراة الموثوق بها لدى الناطقين والمتكلمين بالعربية من اليهود، كما أن ملاحظاته وتعليقاته تركت تأثيرا عميقا على المعلقين على التوراة من بعده" [(٧٤)]. ويعتبر إبراهيم بن عزرا في الأندلس من أكثر المفسرين اليهود الذين لا تخلو شروحهم من الاقتباس من تفاسير "سعديا الفيومي"، بل إنه أحيانا كان يأخذ من تفاسيره بنصها، وإن كان منها أيضا ما تختلف فيها وجهة نظره عما ذهب إليه "سعديا". ومنها ما كان يكتفي بمجرد التعليق عليها.

وقد يتساءل البعض عن توقيت بداية "سعديا" لهذه الشروح أو الترجمات إلا أنه لم يصل إلينا، ولم يعرف على وجه التحديد متى كانت بداية "سعديا" في ترجمة أسفار العهد القديم، أو متى انتهى من هذه الأعمال بصفة عامة. وإن كانت هناك بعض الآراء ترجح بل تكاد تؤكد أنه "على جميع الاحتمالات فقد بدأ منذ أن كان في مصر، ثم واصل ذلك العمل معدلا، ومصححا، ومختصرا في أثناء حياته بعد ذلك" [(٧٥)]. وإن كنا نرى أن بداية الترجمة والتفسير بدأ وهو ما يزال في مصر أمر قد يكون فيه شيء من المبالغة باعتبار أن الأخبار عن حياة "سعديا" في مصر مختصرة جدا ناهيك أنه لم يكن بمصر في تلك الفترة مدارس يهودية تهتم بالأمور الدينية على عكس ما كان في كل من فلسطين والعراق. الأمر الذي يجعلنا نعتقد أن بداية هذه الأعمال يحتمل أن تكون أثناء تواجده بالعراق وقد اكتملت لديه مقومات هذا العمل الكبير بعد أن ازداد وفرة في العلم ونضوج الفكر.

ورغم ذلك كله فإن هناك مَن يرى أن هناك ترجمة عربية أخرى للعهد القديم يرجع تاريخها إلى ما قبل عصر "سعديا" بفترة ليست بالقصيرة، وأن هذه الترجمة تنسب إلى حنين بن إسحق (٨٠٩-٨٧٣م) -أي قبل مولد "سعديا الفيومي"- وأن هذه الترجمة لم تترجم عن النص العبري، بل عن النص السرياني أو اليوناني (٧٦). ويبدو أن أصحاب هذا الرأي قد بنوا رأيهم هذا على الأوضاع التي كانت تسود العصر الإسلامي كله خلال الفترة التي سبقت "سعديا" أو عاصرته والتي كان في مقدمتها ازدهار الفكر العربي والإسلامي، وتشجيع حركة الترجمة والنقل من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، واهتمام الخلافة بهؤلاء المترجمين حتى جعلوا أجر المترجم منهم قيمة وزن ما ترجم من الذهب، ويعتبر حنين بن إسحق شيخ المترجمين في ذلك الوقت وأشهرهم على الإطلاق، وليس ببعيد أن يكون قد نقل النص السرياني أو اليوناني للعهد القديم إلى اللغة العربية وإن كانت هذه الترجمة لم تصل إلينا، لأنها لم تأخذ حظها من الشهرة والانتشار مثل غيرها من المؤلفات التي تم ترجمتها إلى اللغة العربية. وقد يكون "سعديا" قد سمع عن هذه الترجمة أو قرأها، فرغب في نقل النص العبري نفسه لأنه يتقن التعامل مع ألفاظه. وهناك احتمال آخر -وإن كان هذا الاحتمال يبدو ضعيفا- وفحواه أن يكون أبا كثير أستاذ "سعديا" في طبرية بفلسطين هو الذي وضع لديه أسس هذه الترجمة كما يذكر البعض(٧٧). ويرجع ضعف هذا الاحتمال إلى أن الفترة التي قضاها "سعديا الفيومي" في طبرية كانت فترة قصيرة، حتى أن المؤرخين لحياته لا يذكرونها إلا عرضا، فلا يمكن أن يكون قد تأثر بآراء أو معتقدات غيره في هذه الفترة علاوة على أنه كان في مرحلة التكوين العلمي.

وعلى أية حال، ومهما كانت الآراء الكثيرة أو القليلة التي تعرضت لبداية هذه الأعمال أو نهايتها فمن الثابت أن هذا الكم الوفير الذي وصل إلى أيدينا من الترجمات والشروح المختلفة لسعديا الفيومي يعد عملا رائدا في عصره، قَلَّ مَنْ أخرج مثله على عهد سعديا من مثقفي اليهود، ومع ذلك فلو قارنا ذلك بما أخرجه علماء المسلمين في هذا التوقيت من المؤلفات والشروح الدينية، فإن أعمال "سعديا" تبدو قليلة جدا.

وإذا كنا في مجال التعرف على الأعمال التفسيرية التي قام بها "سعديا الفيومي"، فلابد من أن نتعرف أيضا على عمل جاد من أعماله التفسيرية وإن كان يبتعد هذه المرة عن تفسير نص من نصوص العهد القديم، ليدخل إلى تفسير ما وضعه الرابي إسماعيل (٧٨) من المواد أو المقاييس أو المناهج الثلاثة عشرة، والتي يقوم بها تفسير التوراة على ضوء هذه المبادئ. فشرح وتفسير "سعديا"

لهذه المبادئ يدخل ضمن أعماله التفسيرية. وكان لهذا الشرح أثره في الكشف عن كثير من الأمور التشريعية والقياس على ما جاء فيها. وقد استخدم كثير من المفسرين اليهود هذه المبادئ بعد ذلك في شروحهم وتفاسيرهم على ضوء ما وضحه "سعديا الفيومي" في شرحه لها.

ثالثا: الأعمال الفلسفية

لم يكن "سعديا الفيومي" في ترجمته وشرحه لنصوص العهد القديم وبصفة خاصة نصوص الأسفار الخمسة مجرد مفسر أو شارح لنص ديني يبسط كلماته ويشرحها بلغة يفهمها جمهور اليهود في عصره لأنها اللغة الأكثر استخداما في هذه الفترة ونعني بها اللغة العربية وإنما كان فاحصا ومدققا في المضمون الفكري والعقائدي لمفردات هذه النصوص ودلالاتها يساعده في ذلك فكر مرتب حول خلق العالم، وقدمه، وحرية الإرادة وغير ذلك من الأمور التي تدور العقيدة في فلكها.

والإنسان بصفة عامة – وكما هو متعارف عليه- ابن البيئة التي نشأ وعاش فيها لا يستطيع أن ينفصل عنها فكريا وعقائديا إلا نادرا. فلابد له أن يتأثر بما حوله في هذه البيئة. فإذا ما طبقنا هذا المفهوم على "سعديا" لوجدنا أن البيئة والمجتمع الذي ولد وتربى في أحضانه كان له كل الفضل في مسيرته الفكرية والعقائدية سواء كان هذا المجتمع هو المجتمع العربي أو اليهودي. ولهذا فهناك عوامل كثيرة كان لها أثرها الواضح في مسيرة فكره الفلسفي، منها:

أولا: الصراع القائم والدائم بين كل من فرقتي الربانيين التي ينتمي "سعديا" إليها، وفرقة القرائين المناهضة لها، هذا الصراع الذي احتدم ولم يهدأ حتى بعد عصره. وقد شارك بنفسه في هذا الصراع مدافعا عن الموروث الديني اليهودي في مقابل إنكار القرائين لذلك الموروث.

ثانيا: انتشار الفكر المعتزلي في الأوساط العربية والإسلامية، وما كان يدور في مجالس العلم من مناظرات وحوارات بين المتكلمين وغيرهم حول الكثير من أمور العقيدة الإسلامية وموقف كل جماعة حول بعض هذه الأمور.

ثالثا: في حياة "سعديا" –كما سبق أن ذكرنا- عزلة إجبارية بعد أن أقصاه رأس الجالوت داود بن زكّاي عن رئاسة أكاديمية سورا عندما نشب الخلاف بينهما، هذه العزلة الإجبارية منحت "سعديا" فسحة من الوقت يقرأ ويتأمل ويزن الأمور بروية ويعمل الفكر في كل ما حوله وفي الكون وخالقه وهذا ما ساعده كثيرا في أن يصرح بأفكاره في هذا كله.

رابعا: انتشار الفلسفة اليونانية بأفكارها ومضامينها التي تكاد أن تكون جديدة على العقلية المشرقية عربية كانت أم يهودية، وقد أحدث هذا الانتشار آثارا لا تنكر عند كل من اليهود والمسلمين على حد سواء خاصة بعد ازدهار حركة الترجمة إلى اللغة العربية واطلاع المسلمين واليهود عليها.

هذه الأمور كلها كان لها أثرها في تكوين فكر "سعديا" الفلسفي، ودافعا له لكي يخصص مؤلفا مستقلا يضع فيه نواة لفلسفة يهودية، يعتبر هو رائدها وواضع نواتها خاصة وهو يشاهد تقدم الفلسفة الإسلامية وتطورها من حوله. ويكاد المؤرخون والباحثون في إنتاج "سعديا الفيومي" أن يجمعوا على أن ما رآه من موقف القرائين المتشدد ومعارضتهم لكثير من المعتقدات الربانية والتراث اليهودي التلمودي قد دفعه إلى أن يتخذ موقف المدافع عن تلك المعتقدات، وقد ظهر ذلك كله من خلال ردوده على ما أثار عنان بن داود من قبل وكذلك ما أعلنه كل من سالمون بن يروحام، والبلخي، وابن سقويه، وغيرهم من الذين أثاروا فكرا مناهضا للربانيين.

فإذا كان "سعديا" قد وقف موقف المدافع الواثق من علمه وفكره، فإن ذلكفي الواقع لم يكن جديدا في عصره، إذ أنه في ذلك كله كان يتبع في دفاعاته نفس المنهج الذي كان يتبعه المتكلمون المسلمون في الدين الإسلامي، إذ كان ظهور فرقة المعتزلة وعلى رأسها زعيمها المعروف وهو واصل بن عطاء [٧٩] نقطة تحول واضحة المعالم في تاريخ الفكر الإسلامي، وفيما يتعلق بعلم الكلام المعتزلي، فنحن نعلم أن هذا العلم يقوم "على أصول خمسة: وحدانية الله، العدل –أي العلاقة بين أفعال الله وأفعال الناس– الوعد والوعيد اللذان يبينهما التزيل بالنسبة للمؤمن والكافر، وموقف مرتكب الكبيرة، وأخيرا الالتزام في الحياة الاجتماعية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" [٨٠].

ومن هنا كان مذهب المعتزلة يقوم أساسا على إعمال العقل في كافة المسائل، وانتشر هذا الفكر المعتزلي، وأصبح له أنصاره، وأضحى له تأثيره لا على المسلمين فقط، بل امتدت هذه الآراء والمناهج إلى غير المسلمين وخاصة علماء اليهود على اختلاف نزعاتهم الطائفية، سواء كانوا من فرقة الربانيين الذين يشكلون غالبية اليهود أم من فرقة القرائين المناهضين لهم. وظهر هذا التأثير في مؤلفاتهم الدينية التي نقلت هذا الفكر الفلسفي الإسلامي، على نحو ما فعل "سعديا الفيومي" في كتابه المعروف "الأمانات والاعتقادات" [٨١].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بالإضافة إلى ذلك فإن تلك العزلة الإجبارية التي كان قد فرضها رأس الجالوت "داود بن زكّاي" على "سعديا" نتيجة حرمانه من رئاسة أكاديمية سورا، وعودته للإقامة في بغداد، الأمر الذي ترك أثرا سيئا في نفسه. هذه العزلة دفعته بلا شك إلى شيء من التأمل وإعمال الفكر، وإمعان النظر فيما يدور حوله من إجبار واختيار في الأقوال والأفعال، وماذا عن حرية الإرادة وغير ذلك من الأمور التي كانت تتردد من حوله وتصل إلى مسامعه، وتدور في أذهان الفلاسفة والمتكلمين، فأخذ يدرس كل ذلك ويناقشه ثم ضمنه كتابه السابق ذكره والذي يقول عنه بعض الباحثين أنه "خالف فيه أيضا مذهب أرسطو الذي لا ينطبق –في رأيه– على الذات الإلهية" (٨٢). وفي ظل هذه الظروف أتم "سعديا" أهم عمل فكري وفلسفي له، واضعا بذلك بداية لظهور فلسفة يهودية في العصر الوسيط، استقى أسسها من منابع الفكر العربي الإسلامي، وما نقله علماء المسلمين من الفلسفة اليونانية في أعقاب ازدهار حركة النقل والترجمة. هذا العمل الفكري هو كتابه الأمانات والاعتقادات.

أما عن الكتاب نفسه فقد دوّنه سعديا كما ذكرنا من قبل باللغة العربية اليهودية شأنه في ذلك شأن سائر مؤلفاته الأخرى، وإن كان منها ما كتبه بالعبرية وأعاد كتابته مرة أخرى بالعربية، ويبدو أن ذلك كان في بداية اشتغاله بالتأليف أو لأنه شعر أن العبرية كانت غير مستخدمة بين اليهود. وكتاب الأمانات أتمه سعديا حوالي عام ٩٣٣م. والنص المدوّن قد عثر على نسختين منه الأولى في مكتبة بودليان باكسفورد، أما الثانية فقد تم العثور عليها في مكتبة بترسبورج، ويذكر البعض أن النسخة الثانية ليست كاملة إذ أن بعض صفحاتها قد فقدت، كما أن البعض الآخر محترق ومشوّه، وقد تم العثور على بعض أوراق من هذا الكتاب ضمن ما عثر عليه من أوراق الجنيزة الموجودة في مكتبة جامعة كمبردج. وقد تم طبع ونشر هذه الأوراق في J.Q.R.V.XVIII (٨٣)عن طريق هيرشفيلد. كما أن سلمون مونك قام بنشر بعض أجزاء من هذا الكتاب عام ١٨٥٨م وفي عام ١٨٨٠م قام "لانداو" بنقل هذا الكتاب وطبعه بحروفه العربية معتمدا في ذلك على النسخة الموجودة في مكتبة بودليان، وقد أشار إلى نسخة بطرسبورج ودوّن عليها بعض الملاحظات (٨٤).

أما عن الترجمة العبرية لهذا الكتاب فإن الشائع بين المؤرخين أن يهودا بن تبون في القرن الثاني عشر الميلادي هو الذي قام بأول ترجمة لكتاب الأمانات والاعتقادات إلى اللغة العبرية وكان ذلك عام ١١٨٦. غير أن هناك من الباحثين من أثبت أن هناك ترجمة مجهولة المترجم سابقة على ترجمة ابن تبون وأن عليها تاريخ ١٠٩٥م (٨٥). وقد وضع ابن تبون لهذا الكتاب عنوانا عبريا هو: ספר

האמונות והדעות. ويحتوي الكتاب على عشرة فصول تحدث سعديا في الفصل الأول منه عن خلق العالم، والفصل الثاني تحدث عن مسألة وحدانية الله. وتكشف بقية فصول الكتاب عن الارتباط الوثيق بين الكاتب وبين ما كان سائدا في عصره من فكر علماء المسلمين وخاصة علماء الكلام من المعتزلة، كما أن البعض "قد ربط أيضًا بين ما نادى به محمد بن زكريا الرازي الذي كان سعديا قد عاصره حيث يقول الرازي بأن الحكمة الإلهية تتطلب معرفة ما هو مفيد وضار لحياة الإنسان الدنيوية... ويستخدم سعديا حججا مماثلة ليبرر شرعية النبوة" (٨٦). وكما تحدث الرازي مفترضا نوعين من الزمن: المطلق والنسبي وأن الأخير فقط هو الذي يرتبط بحركة الخلق فإننا نجد سعديا لا يختلف عن ذلك عندما يقول إنه من العبث أن تسأل عما إذا كان من الممكن أن يكون الزمان خاليا من كل شيء مخلوق قبل خلق الأشياء... وفي الحقيقة أن الزمان عبارة عن مدة بقاء الأشياء الموجودة" (٨٧)..

وفي بقية فصول الأمانات والاعتقادات يعالج سعديا الفيومي العديد من الموضوعات التي كانت تشغل علماء عصره يهودا كانوا أم مسلمين وفي مقدمتها وحدانية الله سبحانه وتعالى، فيذكر أن لهذا العالم خالق واحد ويبرهن على ما يقول ببراهين متعددة. ثم ينتقل بعد ذلك ليحدثنا عن فكرة العدل الإلهي، والثواب والعقاب، وهي نفس الفكرة التي ألمح إليها عند ترجمته وشرحه لسفر أيوب. ويستمر في توضيح العديد من المسائل الأخرى إلى أن يتم كتابه هذا. وسعديا في كل ذلك كان يعتمد بالدرجة الأولى على ما يدور في المجال الإسلامي من حوله متأثرا به ناقلا للعديد من مقوماته دون أن يبتعد عن تراثه اليهودي وبصفة خاصة مضامين نصوص العهد القديم الذي كان يعتقد اعتقادا راسخا أنه أصل سماوي موحى به، وأن هذا الأصل أو الوحي السماوي يتفق مع العقل والنقل، وأن أحدهما لا يستطيع أن يدحض الآخر بل يكمله.

وهكذا يتضح أن مساهمات سعديا في حقل الفكر الديني اليهودي، والاهتمام بموضوعاته وما يتعلق به لم تكن قاصرة فقط على ما قام به من ترجمات أو شروح لأسفار العهد القديم، أو أعمال دفاعية جدلية ضد المناهضين لبعض أشكال التراث الديني اليهودي مثل فرقة القرائين، وإنما تعدت هذه المساهمات إلى المسائل الفلسفية والعقائدية بحيث يمكن أن يقال عنه إنه الصاحب الأول للفكر الفلسفي اليهودي في العصر الوسيط، ومؤسس مدرسة حاولت أن تنظم وتنهض بهذا الفكر، وتوفق بينه وبين مفاهيم عصره (٨٨). لقد كان سعديا في عمله هذا يحاول أن يكون سنده الأول ما جاء في العهد القديم إذ كان يأخذ منه العديد من الفقرات التي يرى أنها تؤيد وجهة نظره اللاهوتية

التي يؤمن بها ويدافع عنها. وقد عرفت كتابته طريقها إلى عقول كثير من تلاميذه وتركت آثارها فيهم فقد "سار صموئيل بن حفني- الذي يعتبر من أفضل تلاميذ سعديا- على منهج سعديا غير أنه كان أكثر منه حرفية" (٨٩).

ولعل من أهم ما يتميز به سعديا كما يتضح من مؤلفاته أنه كان عينا راصدة لما يجري حوله في المحيط الإسلامي، ومتابعا لما يدور بين علماء المسلمين وفقهائهم من أمور دينية متعددة سواء ما كان يتعلق منها بالأمور الفلسفية والعقائدية، أو بشروح ومضامين القرآن الكريم والسنة النبوية، واستفاد كثيرا من هذا المحيط الفكري وأخذ منه وضمنه مؤلفاته التفسيرية والفلسفية على حد سواء، بل إنه أخذ حتى منهج المسلمين في الكتابة من حيث يبدأ بمقدمة يتوجه فيها بالشكر والحمد لله تعالى على نعمة العلم والتفقه على نحو ما يتضح في مقدمات شروحه وترجماته.

رابعا: الأعمال الجدلية

سبق أن أشرنا إلى أن الصراع بين كل من سعديا، وبين المناهضين لفكر وتراث الربانيين قد شكل عنده عنصرا جدليا ظهر بصورة واضحة في دفاعاته ومواقفه من هؤلاء المناهضين أو من حاول أن يوجد شرخا في الثوابت اليهودية أمثال ابن مائير وغيره. ويرجع ذلك كله إلى أن سعديا لم يشأ أن يتخلى عن الدفاع عن تلك المعتقدات الربانية مهما كانت النتيجة، ولعل لهذا الإصرار من سعديا مبرراته التي منها:

أولا: لأنه كان يؤمن إيمانا راسخا بما يدافع عنه، ولا يريد لهذا الإيمان أن يتزعزع.

ثانيا: أنه قد شعر بأنه قد دخل هذا الميدان الجدلي، وأقحم نفسه فيه، وأن الأعين مصوبة إليه ترقب ما قد تسفر عنه تلك المجادلات والمناظرات، عند ذلك لم يرغب أن يظهر بصورة المهزوم أو الذي ينسحب من الميدان، أمام جموع الربانيين الذين ينتظرون منه أن ينتصر من أجلها ومن أجل تراثها.

ثالثا: هناك مبرر آخر ربما خطر له وهو إحساسه أنه ليس من يهود العراق -وهم أهل العلم وأصحاب الفكر الذين كانت لهم منزلة خاصة بين كافة الطوائف اليهودية شرقا وغربا- أما هو فيعتبر من الوافدين عليهم، فهو مصري المولد والنشأة. هذا الإحساس جعله شديد التمسك بعلمه وبآرائه التي أعلنها حتى يثبت ليهود العراق أن هناك من لم يولد على أرض العراق وينشأ فيها ومع ذلك فهو الذي ظهر على الساحة مدافعا عن التراث اليهودي

والمعتقد اليهودي، بل يكاد أن يكون وحده في هذا الميدان الجدلي العقائدي. ولا شك أنه بهذا الإحساس قد عبر قولا وعملا عن طبيعة المصري بصفة عامة، فهو صلب المراس خاصة إذا شعر بأن الحق إلى جانبه.

لم يكن سعديا في مجادلاته يعني طائفة القرائين وحدهم، بل وجه هذا الجدل إلى كل من حاول أن يخرج على الإجماع اليهودي القائم حتى لا يدع بذلك فرصة لأحد أن يحدث في الدين اليهودي، أو تراث الحاخامين السابقين فجوة يمكن أن تزداد وتتسع ويصعب بعد ذلك رتقها. فقد هاجم وناضل وجاهد ضد آراء "ابن مئير" عندما حاول أن يدخل بدعة في التقويم اليهودي ينتج عنها إحداث تغيير في مواقيت الأعياد، والمناسبات الدينية الأخرى عند ذلك هنا تدخل سعديا في الأمر واستمر الجدال والحوار بينهما لفترة ليست بالقصيرة حتى كان النصر في النهاية من نصيب سعديا، واستقرت أحوال اليهود، وعادت الأمور إلى ما كانت عليه، وتوحدت المواقيت. الأمر الذي حدا برأس الجالوت إلى مكافأته على مجهوده هذا لأنه قد منع عن اليهود انشقاقا وتحزبا هم في غنى عنه في ذلك الوقت الذي كانت المعركة قائمة بينهم في جانب آخر ونعني بذلك معركتهم الفكرية مع القرائين. وكانت المكافأة هي تعيينه رئيسا لأكاديمية سورا. إلا أن الرياح أحيانا تأتي بما لا تشتهي السفن، فبعد أن عيّن سعديا في هذه الأكاديمية واستقرت الأمور فيها، وبدأ مزاولة عمله هناك في محاولة منه للنهوض بها بعد أن كان طلابها قد هجروها، بعد ذلك كله بدأ الخلاف بين سعديا وبين رأس الجالوت، وترتب على هذا الخلاف عزل سعديا وإبعاده عن رئاسة الأكاديمية، واستدعائه للإقامة في بغداد. وكان لابد لسعديا أن يدافع عن نفسه، ويوضح موقفه.

كل هذه الملابسات والظروف التي أحاطت بسعديا، والتي استمرت لفترة طويلة كانت تحتم عليه أن يدخل إلى معتركها مبديا رأيه الديني فيها، ويكشف عن قدرته العلمية والفكرية، وكانت المحصلة المتوقعة منه ظهور العديد من الأعمال- صغرت أم كبرت- والتي يمكن أن نطلق عليها الأعمال الجدلية الدفاعية سواء كان هذا الجدل يتعلق بالمعتقدات والتقاليد الربانية والثوابت التراثية. أو يتعلق بشخصية سعديا نفسه ودفاعه عن نفسه في أعقاب عزله من منصبه على نحو ما جاء في كتابه الذي شرح فيه موقفه من داود بن زكاي ومن وقفوا معه ضد سعديا. وعلى ذلك فإننا يمكن أن نقسم أعماله في هذا المجال إلى قسمين:

الأول: قسم توجه به إلى أفراد معينين وقفوا منه مواقف لم يقبلها، أو حاولوا أن يحدثوا تغييرات في النظم الدينية اليهودية كما حدث مع داود بن زكاي، وابن مئير.

الثاني: قسم وجهه بصفة عامة إلى فرقة القرائين ممثلة في بعض علمائها أمثال البلخي، وسليمان بن يروحام، وما جاء في مؤلفات عنان بن داود. وهؤلاء كانوا يعتبرون الممثل الشرعي لفرقة القرائين ومعتقداقا التي تختلف في الكثير من معتقداقا عن المعتقدات الربانية.

ومن أهم أعمال سعديا التي تندرج تحت الأعمال الجدلية ما يلي:

١- **كتاب التمييز:**

وقد كتب سعديا الفيومي هذا الكتاب –طبقا لما وصل إلينا عن طريق معظم المصادر– حوالي عام ٩٢٦– ٩٢٧م. ويذكر الباحثون أن هدف سعديا من ذلك لم يكن موجها إلى إنسان بعينه، وإنما كان موجها بالدرجة الأولى إلى فرقة القرائين والقائمين على أمورها الدينية بصفة خاصة. لقد اجتهد سعديا في أن يعرض أمام هؤلاء القرائين بعض المسائل لمناقشتها وركز بصفة أساسية على تلك المسائل التي يدور حولها خلاف بين كل من القرائين والربانيين منها ما يتعلق بالتقويم وبداياته، والاحتفال بالأعياد وإنارة ليلة السبت، وتاريخ عيد الأسابيع، وما يتعلق بالتوراة الشفوية [٩٠]. وقد أوضح سعديا رأيه في تلك الأمور هادفا إلى توضيح مثل هذه الأمور الخلافية.

ومن عنوان الكتاب يبدو الأسلوب الساخر الذي لجأ إليه سعديا في حديثه إلى هؤلاء المعارضين، إذ جعل عنوان الكتاب "كتاب التمييز" مما يعني ضمنا أن هؤلاء لا يميزون بين تلك الأمور. ويذكر بعض الباحثين أنه قد عثر على بعض أجزاء منه بين ما تم العثور عليه من أوراق الجنيزا القاهرية، كما أن أحد مؤلفي القرائين قد أشار إلى هذا الكتاب وما وجد من محتواه وذلك في مؤلفه الذي كتبه في القرن العاشر الميلادي. وسعديا نفسه في رده على آراء عنان قد أشار إلى بعض محتوى هذا الكتاب.

٢- **الرد على عنان:**

كتب سعديا هذا الكتاب ضد فرقة القرائين بصفة عامة، ولم يكن يقصد به عنان شخصيا حيث كان عنان طبقا لما ذكره الباحثون كان قد مات. كما يذكر هؤلاء أيضا أن سعديا قد سطر كتابه المشار إليه بينما كان ما يزال في مصر حوالي عام ٩١٥م [٩١] إلا أن هناك مصادر أخرى ترجع تاريخ كتابة هذا الكتاب إلى ما بعد وضعه لكتابه اللغوي " الإجرون– האגרון " الذي يقال أنه

قام بكتابته وهو في العشرين من عمره وبعد أن كان قد انتهى من الإجرون بحوالي ثلاث سنوات، وكتبه باللغة العربية اليهودية وأطلق عليه كتاب "الرد على عنان" [٩٢].

ومن محتوى هذا الكتاب يفهم أن عنان بن داود كان قد أثار بعض القضايا الدينية سواء التي وردت في ثنايا شروح علماء الربانيين لبعض أسفار العهد القديم أو التي تتعلق بالتقويم واحتفالات الأعياد إلى جانب بعض مواضع الخلاف بين الفرقتين وأبدى فيها ما يعبر عن رأيه ورأي أتباعه من القرائين على نحو ما ذكره الحاخام طوبيا ليفي السابق الإشارة إليه في الحاشية رقم ٩٠. أما ما يتعلق بكتاب سعديا "الرد على عنان" وكيف تم العثور عليه، فإن الباحثين والمؤرخين يذكرون أنه قد اكتشف غير مكتمل وذلك حوالي القرن الثاني عشر الميلادي [٩٣].

٣- كتاب الرد على ابن ساقويه:

يبدو أن سعديا الفيومي عندما تصدى إلى تفنيد آراء القرائين والرد عليها وإظهار بعد محتواها عن جوهر التراث اليهودي المتمثل في التلمود بصفة خاصة، قد أوجد في الأوساط اليهودية دائرة حوارية جدلية بين كل من الفرقتين. كان هو فارسها من الجانب الرباني، بينما ظهر في الجانب الآخر كثير من العلماء الذين أدلى كل منهم برأيه في كثير من المسائل الخلافية بين الفرقتين كما يشير إلى ذلك المؤرخون والباحثون الذين رصدوا أحداث تلك الفترة وكتبوا عنها.

كان من بين الذين ظهروا في الجانب القرائي "ابن ساقويه" الذي وجه نقده وأحاديثه مباشرة إلى سعديا الفيومي، فما كان من سعديا إلا أن تصدى له، وفند ما كتبه عنه وعن الفكر الرباني بصفة عامة وأعلن ذلك في كتاب له يقال إنه كتبه بعد الانتهاء من كتابة "التمييز". وكما هو معروف عن كثير من مؤلفات هذه الفترة فقد فقدت بعض أوراقه، وقد تم العثور على ما تبقى من هذا الكتاب مؤخرا. ويفهم من الأوراق التي تم العثور عليها أن "ابن ساقويه" كان قد قسم كتابه في مهاجمة سعديا والقرائين إلى عشرة أجزاء أو فصول إن صح التعبير، وهذا التقسيم كان تقسيما موضوعيا، وبعبارة أخرى عمد ابن ساقويه إلى تخصيص مسألة من المسائل الخلافية ذات موضوع معين وبنى ردهاو حديثه على ما تتضمنه هذه المسألة وما أبداه سعديا فيها من آراء.

٤- ספר הגלוי : الكتاب المفتوح أو الواضح

ولفظة גלוי هي صيغة اسم المفعول من الفعل الثلاثي المعتل اللام بالهاء وهو גלה والذي يأتي بمعاني كثيرة منها: كشف – أظهر – أبان عن.. وكذلك اغترب– ذهب إلى المنفى – هاجر. وعلى هذا فلفظة גלוי إما أن تفيد معنى المفتوح – الواضحأو تفيد معنى الغريب أو الطريد أو المنفي. ونميل إلى المعنى الأول المستفاد من هذه اللفظة والذي يعني الكتاب المفتوح أو الواضح يؤيد ذلك

أن محتوى الكتاب قد أوضح فيه المؤلف العديد من الأمور والأحداث التي أدت إلى إبعاده عن أكاديمية سورا، كما وضح أسباب الخلاف مع القيادة اليهودية في ذلك الوقت ممثلة في رأس الجالوت داود بن زكاي. ويشير بعض الباحثين إلى أن سعديا قد اختار عنوان الكتاب من سفر إرميا ٣٢: ١٤ ويقصد به النظر والاعتبار.

ولعل هذا الكتاب يختلف عن الكتب الأخرى في مضمونه ومحتواه، فهو يرتبط ارتباطا خاصا بشخصية سعديا، إذا لم يكتبه صاحبه مجادلا فرقة القرائين أو مدافعا عن الربانيين أمامهم. وإنما كتبه مدافعا عن نفسه هو. إذ كتبه في سنوات العزلة الإجبارية التي سبقت الإشارة إليها. وكتبه باللغة العبرية رغم علمه بصعوبة التعامل بها في تلك الفترة "وإن كان نقله بعد ذلك إلى اللغة العربية، وكتب له مقدمة باللغة العربية أيضا تمشيا مع عادته في كتابة مقدمات لمؤلفاته. وقد ذكر البعض أن هاركفي قد ضمن كتابه "ذكرى الأوائل" المقدمة العربية لهذا الكتاب مع ترجمة عبرية لها. كما نشر أيضا الصفحات الأولى من الكتاب باللغتين العبرية والعربية" (٩٤).

ويحتوي الكتاب على عشر موضوعات أو فصول –ناقش سعديا في سبعة منها أسس الخلافات التي وضحت وقامت بينه وبين معارضيه – وهو يقصد بهؤلاء داود بن زكاي وأتباعه –أما الثلاثة الباقية فقد جعلها عامة موجهة إلى طوائف اليهود. يناشدهم فيها الالتفات والاهتمام بأمور دينهم ولغتهم، وأسهب بعض الشيء في بعض الموضوعات مثل الحكمة، ودرجة الميل إليها وحبها. مشيرا بذلك إلى معارضيه معلنا أنهم من الذين يكرهون هذه الحكمة ولا يعملون على اكتسابها وإكسابها لأفراد طائفتهم ويخص داود بن زكاي بالنقد مبينا أفعاله معتبرا إياه أحد الذين يتقدمون صفوف الكارهين للحكمة. وسعديا في هذا المؤلف كان يريد أن يبلغ أفراد الطائفة بقدر المعاناة النفسية التي يمر بها بعد أن سلبت منه سلطته في الأكاديمية، وافترى البعض عليه، في الوقت الذي كان يشعر فيه بأن هناك من يناصره في متاعبه التي صادفته، فيذكر في هذا الصدد ما لاقاه من جفاء وإنكار من قِبل كثير من الناس الذين ذكر البعض منهم وأشار إلى البعض الآخر، ثم أخيرا ينبه أبناء الطائفة، ويحثهم على الاهتمام بتراثهم الديني، والحرص على تعلم اللغة العبرية (٩٥).

خامسا: الأعمال التشريعية

إذا كان سعديا قد اقتحم جبهات متعددة في المجال الديني اليهودي، فنراه تارة شارحا لنصوص العهد القديم، وناقلا لها إلى اللغة العربية وإن كتبها بأبجدية عبرية سيرا على المتبع في عصره، ونراه تارة أخرى يخوض في المجال الفلسفي وعلم العقائد وتارة ثالثة ينبري بعلمه للدفاع عن التقاليد

الربانية الموروثة، ويدحض دعوى المعارضين. ويكفي في سبيل ذلك كله المؤلفات والرسائل الكثيرة التي تحمل طابع هذا الحوار الحار وإن كانت مؤلفاته لم تصل كاملة. نقول إنه إذا كانت تلك هي طبيعة المثقف الحريص على تقاليده وتراثه الديني، فإننا نراه من جانب آخر قد اهتم أيضا بكثير من الأمور التشريعية والقانونية والفقهية التي يؤدي فهمها إلى تنظيم المجتمع اليهودي القائم مسترشدا باستمرار بما تتضمنه نصوص العهد القديم وخاصة الأسفار الخمسة وكذلك نصوص التلمود من فقرات تشريعية فقهية. ساعده على ذلك ما كان يدور حوله من نشاط فقهي ديني بين علماء المسلمين، فلم يشأ أن يكون أقل منهم تفهما لمضامين تراثه الديني. إذ أن الواقع أن هذا النشاط الفكري الملحوظ عند سعديا لم يكن في الحقيقة سوى انعكاس لما ساد العصر كله من نشاط علمي وفكري عام.

فالمسلمون في تلك الفترة التي عاش فيها سعديا في المشرق العربي قد بلغوا مرتبة من السمو الفكري والعلمي أنتجوا خلالها روائع التراث دينيا وأدبيا مازال يثري المكتبة العربية حتى اليوم. وقد سبق أن أشرنا إلى أن اليهود قد أحسوا بتلك النهضة العربية، وما يقوم به المسلمون تجاه دينهم الإسلامي، الذي تفرع عنه الكثير من العلوم الدينية المختلفة كالفقه والتفسير والحديث والتشريع. ولم يكن الاهتمام فقط بعلوم الدين والشريعة، بل تعدى ذلك إلى الاهتمام بالعلوم الأخرى كعلوم اللغة والنحو والصرف والبلاغة، وكان للشعر والشعراء منزلة خاصة. وبصفة عامة فإنه يمكن القول بأن عصر سعديا يعتبر من أزهى عصور الازدهار الفكري في شتى نواحي الحياة الثقافية والعلمية. ويكفي أن نشير إلى دار الحكمة في بغداد لنعرف إلى أي مدى كان تقدم الفكر العربي.

لا جدال أن هذا المناخ العلمي والفكري كان من أهم العوامل التي حركت اليهود ودفعتهم إلى الاهتمام بمثل هذه الأمور، واضعين نصب أعينهم مجهودات العرب، متوسمين خطاهم ومناهجهم وإن لم يبلغوا منزلتهم. وكان أنشط اليهود في هذا المجال كما ذكرنا هو سعديا الفيومي الرباني —مع عدم إغفال المجهودات القرائية المختلفة فبدأ سعديا يطرق تقريبا نفس المواضيع التي سبق للمسلمين القول فيها وبحثها، ومناقشتها. وحاول بكل ما أوتي من علم وقوة فكر ومقدرة أن يوضح لعامة اليهود كل ما يتعلق بأمور دينهم حتى البسيط منها، لذلك كثر إنتاجه وتفرعت مضامينه منها ما اعتبره البعض مؤلفات تشريعية مدنية مثل كتاب المواريث، وأحكام الوديعة، والمحارم، والأطعمة المحرمة، وفرق بينها وبين مؤلفات أخرى قد تدخل في هذا النطاق مثل المدخل إلى التلمود و "تفسير القواعد التفسيرية الثلاثة عشر التي تفسر عن طريقها نصوص التوراة" [٩٦]. غير أننا نرى أن جميع

مؤلفات سعديا في هذا النطاق يمكن أن تدرج تحت عنوان واحد وهو "الأعمال التشريعية القانونية" فهي في مجملها تحتوي على مواد ونصوص قانونية مستمدة أصلا من نص العهد القديم. وما قام به سعديا يندرج في نطاق جمع وتنظيم وشرح وتبويب هذه النصوص. ويمكن أن نتعرف على إنتاج سعديا من خلال هذه المؤلفات وهي:

١- كتاب المواريث: כתאב אלמוארית

وقد كتبه سعديا بالعربية اليهودية. وسيأتي تفصيل عنه في ثنايا الفصل الثاني.

٢- أحكام الوديعة: אחכאם אלודיעה

وقد كتبه سعديا باللغة العربية اليهودية أيضا. ويبدو أنه لم يتم العثور على هذا الكتاب كاملا، فقد نشر شختر ما أمكن جمعه من أوراق هذا الكتاب وبنفس العنوان. غير أنه من الملاحظ أن هناك مصادر أخرى قد أشارت إليه ولكن بعنوان يختلف عن العنوان الأول. الأمر الذي حدا ببعض الباحثين إلى اعتبار أن ما نشر من أجزاء من هذا الكتاب لا يخرج عن كونه اختصار للكتاب الأصلي. فقد نشره هاركفي ضمن كتابه "إجابات الجاءونيم" بعنوان "مختصر الوديعة" (٩٧)، ولا شك أن هاركفي ما كان يصرح بأنه مختصر إلا إذا شعر أنه ليس الكتاب الأصلي.

٣- كتاب الشهادة والوثائق: כתאב אלשהאדה ואלותאיק

نشر هيرشفيلد النسخة العربية لهذا الكتاب مع مقدمته التي كتبها المؤلف باللغة العربية أيضا. ومع الكتاب ترجمة إنجليزية له وذلك في J.Q.R.V.XVI.p 294 وما بعدها وقد ذكر الناشر أن سعديا قد أشار في كتابه الفلسفي "الأمانات والاعتقادات"إلى هذا الكتاب على أنه من أوائل الأعمال التشريعية التي قام ببحثها والكتابة عنها وأنه قد اهتم بموضوعه اهتماما بالغا لإحساسه بمدى حاجة اليهودي إلى معرفة ما يتعلق بالشهادة. والجدير بالذكر أن هناك بعض الإشارات إلى هذا الكتاب أمكن التعرف عليها من خلال ما تم العثور عليه في بعض أوراق الجنيزا القاهرية.

٤- تفسير العاريوت (المحارم): תפסיר אלעריות

وهو واحد من المؤلفات التي يبحث فيها سعديا ما يتعلق بالمحارم في الشريعة اليهودية. وقد قام هيرشفيلد أيضا بنشر نص هذا الكتاب ضمن: J.Q.R.V.XVI.pp713-720. وهناك نسخة أخرى منه قام شختر بنشرها.

٥- كتاب الطرفوت: כתאב אלטריפות

وقد أمكن التعرف على هذا الكتاب من بين ما عثر عليه من أوراق الجنيزا، وأشار شختر في كتابه إليه. وقد وجدت منه نسختان تختلفان في عدد أوراقهما. إذ تتكون النسخة الأولى من أربع ورقات، بينما تتكون النسخة الثانية من ورقتين فقط. وقد وجدتا في مكتبة سنت بطرسبرج. ومن النسختين يبدو أنه لم يكن كتابا بل عبارة عن رسالة صغيرة، أو بحث صغير حول هذا الموضوع.

تلك هي أعمال سعديا في مختلف المجالات الفكرية والعلمية، والتي وصلت إلينا أخبار عنها سواء عن طريق وجود العمل نفسه أو الإشارة إليه ضمن مؤلفات الباحثين اليهود. ومن هذه الأعمال يبدو لنا بوضوح أن سعديا كان يهوديا مثقفا يحرص على أن يخوض في مختلف فروع العلوم الدينية أو ما يتصل بها من قريب أو بعيد. وربما لو امتد به العمر قليلا لأمكنه أن يخرج للمكتبة اليهودية كتبا ورسائل متعددة المضامين والأهداف بحيث يمكن أن يقال إنه كان في سبيل عمل تلمود جديد لليهود يقوم بالدرجة الأولى على شرح المشكلات والمعضلات التي يواجهها القارئ اليهودي في التلمود الموروث. ولعل هذه الأعمال التي قام سعديا بها، واطلاع يهود الأندلس عليها بعد ذلك كانتمن الدوافع التي دفعت التلمودي الأندلسي إسحق الفاسي، إلى أن يقوم بعمل مختصر للتلمود الموروث والذي أطلق عليه "التلمود الصغير"، على الرغم من أن بعض أحبار اليهود قد هاجموه لقيامه بهذا العمل خشية أن ينسى اليهود التلمود الأصلي.

بقيت ملاحظة أخيرة وهي أن سعديا لم يكن مجرد مؤلف أو كاتب رغم أعماله الكثيرة، وإنما كان يقوم أيضا بدور "المفتي" في المسائل الدينية والشرعية الشائكة ويكتب الردود على ما يصله من استفسارات في أي مسألة من المسائل. وقد جمعت ردوده أو فتاويه وطبعها ميلر أيضا في آخر كتاب المواريث تحت عنوان תשובות. كما يدخل ضمن أعماله التفسيرية والتشريعية أيضا شرحه للمناهج الثلاثة عشر التي وضعها الحبر إسماعيل لتفسير التوراة طبقا لما صنفها الباحثون.

هواشي وتعليقات الفصل الأول

١- عندما تم نفي اليهود من فلسطين على يد نبوخذ نصر سنة ٥٨٦ ق.م. واستقروا في بابل (العراق) أحسوا بأن نصوصهم الدينية معرضة للضياع إذ لم تكن حتى ذلك الوقت مدونةفي كتاب، فاجتهدوا عند ذلك في جمع هذه النصوص وتدوينها وقام بهذا العمل جيل يعرففي تاريخ الفكر الديني اليهودي بجيل النسّاخ. وتجدر الإشارة إلى أن علماء التلمود قد اختلفوا حول هذه النصوص، وعما إذا كانت قد نزلت على سيدنا موسى مرة واحدة ودونها بدوره مرة واحدة، أم أنها نزلت على فترات كان يدون ما ينزل عليه في لفافة مستقلة.

ولمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:

أ- אוצר ישראל, חלק שלישי, עמ' 158, לונדון 1935.

ب- د. حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي. أطواره ومذاهبه. معهد البحوث والدراسات العربية- جامعة الدول العربية. ١٩٧٢م.

ج- د. عبد الرازق أحمد قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. ص ١٨ وما بعدها. مركز دراسات الشرق الأوسط. جامعة عين شمس. ١٩٨٤.

٢- التنائيم: התנאים

هم أحبار اليهود في المرحلة الثانية من مراحل التفسير الديني اليهودي ولفظة تنائيم صيغة الجمع من المفرد تنّا תנא أو تنّائي תנאי. وتطلق على أي من حكماء اليهود من أواخر عصر النسّاخ. وقد وضع هذا الجيل كتاب المشنا المعروف والذي جمعه وبوبه ودونه يهودا هناسي.

انظر في ذلك:

أ- אוצר ישראל, חלק עשירי, עמ' 276.

ب- د. حسن ظاظا :الفكر الديني. مصدر سابق.

٣- الأمورائيم: אמוראים:

كلمة אמוראים كلمة في صورة جمع المذكر مفردها אמורא أو אמוראי وهو لقب كان يطلقه اليهود على كل حاخام من حاخامي التلمود بعد عصر التنائيم ويطلق عليهم بعض الباحثين لقب المفسرين أو الشراح.

انظر:

أ- אברהם אבן שושאן: המלון החדש, חלק .I. עמ' 24.

ب- دكتور هلال فارحي: أساس الدين. ص ٢٥. مطبعة يوسف حزقيل حامض. القاهرة ١٩٣٧.

٤- يوسف رزق الله غنيمة: نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق. ص ١٠٢. مطبعة الفرات. بغداد ١٩٢٤.

٥- سورة المائدة. الآية ٥.

٦- سورة الممتحنة. الآية ١٠.

٧-د. عطية القوصي: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية. ص ٣٧. القاهرة سنة ١٩٧٨م.

ويذكر بعض المؤرخين أن سلطة رأس الجالوت هذه لم تكن تسري إلا شرقي نهر الفرات، ويقصد بذلك العراق. بينما يرى البعض الآخر أن نفوذ هذا الرئيس كان يسود الشرق كله.

انظر في ذلك:

آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ص ٤٨.

٨- أ.س.ترتون :أهل الذمة في الإسلام. ص ١٠٢. د. حسن حبشي. دار الفكر العربي. مطبعة الاعتماد ١٩٤٩. القاهرة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المؤلف قد نقل هذه العبارة عن الرحالة اليهودي بنيامين التطيليفي كتابه المسمى "الرحلات המסעות" دون أن يمعن النظر فيها أو يناقشها ويعلق عليها على ضوء الحقائق التاريخية التي لا شك يعلمها، كما أن العبارة تحمل في ثناياها إجحاف بأخلاقيات خلفاء المسلمين واقمام لهم بالرشوة وهذا لم يقل به أحد.

٩- انظر: الحيوان للجاحظ. ج ٤. ص ١٧. تحقيق عبد السلام هارون.

١٠- يوسف رزق الله غنيمة: نزهة المشتاق. مصدر سابق. ص ١٠١.

ومن المعلوم – كما يحدثنا المؤرخون– أنه في حالة حدوث أي نوع من الاضطرابات أو القلاقل فإن البلاد جميعها تتعرض لشيء من الفوضى الاجتماعية والسياسية لا يمكن السيطرة عليها بسهولة دون وقوع خسائر قلت أم كثرت. فإذا ما قامت هذه القلاقل فإنها لا تفرق بين إنسان وآخر، أو بين معتقد وآخر إلا نادرا فيشمل الأذى كلا من المسلم والذميّ، والغني والفقير على حد سواء على ما يشير إليه المؤلف سالف الذكر بالنسبة لليهود أثناء فتنة الأمين والمأمون.

١١- يذكر ترتون في كتابه أهل الذمة في الإسلام ص ٢٤ نقلا عن كتاب الكامل للمبرد ص ٧٩ أن أبا جعفر المنصور قد عيّن يهوديا اسمه "موسى" كان أحد اثنين من جباة الخراج في عهده.

١٢- سورة آل عمران. الآية ٦٣.

١٣- الجاءونيم: הגאונים

الجاءونيم اسم في صيغة جمع المذكر، مفرده جاءون גאון. ويبدو أن هذا اللقب لم يكن وليد الفترة الزمنية المعروفة بهذا الاسم وإنما ورد قبل ذلك في ثنايا سفر الخروج وكذلك سفر إشعيا. ثم تطورت دلالته بمرور الوقت حيث أصبح يطلق بصفة عامة كصفة لكل من نبغ في أمور الدين سواء في هذه الفترة أو الفترات السابقة عليها فقد ذكر رابي شريرا جاءون في رسالته أن المفسر آشي كان جاءونا.

انظر في ذلك:

أ- خروج ١٥: ٧، إشعيا ٤: ٢

ب- אוצר ישראל, חלק שלישי, עמ' 225.

١٤- ول ديورانت: قصة الحضارة: ج١٤. ص ١٤. ترجمة محمد بدران. لجنة التأليف والترجمة والنشر. ١٩٦٤. القاهرة.

١٥- أوتسر يسرائيل: ج٤. ص ٢٤٩.

وتذكر دائرة المعارف اليهودية "أوتسر يسرائيل" أن هذا الكتاب كان معروفا منذ عصر التلمود وكان يطلق عليه "بيت ربان בית רבן أي مدرسة الأستاذ أو أطفال الأستاذ".

والكتّاب والجمع الكتاتيب. اختلف اللغويون حوله ففي اللسان: الكتّاب موضع تعليم، والكتّاب والجمع الكتاتيب. والمكاتب. وقال المبرد: المكتب موضع التعليم. والمكتب المعلم. والكتّاب الصبيان. ومن جعل الموضع الكتّاب فقد أخطأ.

انظر:

أحمد أمين: ضحى الإسلام. ج ٢. ص ٥٠. دار الكتاب العربي. بيروت. الطبعة العاشرة.

١٦- سن التكليف בר מצוה

عندما يبلغ الطفل اليهودي سن الثالثة عشر يطلق عليه بر متسفا أي المسئول أو المكلّف أو البالغ. ومن التقاليد الموروثة في اليهودية أن الطفل متى بلغ هذه السن فإنه يبدأ مرحلة جديدة من حياته حيث يأخذ في تحمل مسئولية نفسه في جميع أموره خاصة ما يتعلق منها بالتقاليد الدينية.

١٧- ד״ר. ש.י.טשרני: לתולדות החנוך בישראל בתקופת גאוני בבל, הוצאת אברהם יוסף שטיבל, עמ׳ 235, ורשה, תרפ״ד.

وانظر أيضا للمؤلف: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي ص ١٥٩: ١٧٦. مركز دراسات الشرق الأوسط بالاشتراك مع دار التراث. القاهرة ١٩٨٤.

١٨- أحمد أمين: ضحى الإسلام. مصدر سابق. ص ٥٠.

١٩- ولد سعديا الفيومي في العام الأخير من حياة أحمد بن طولون تقريبا، وعاصر مدة حكم ابنه خمارويه (٢٧٠-٢٨٢هـ/ ٨٣٣- ٨٩٥م) والذي تولى مقاليد الحكم بعد أبيه. وعرف عن خمارويه أنه كان متسامحا مع أهل الذمة، ثم قتل بعد ذلك وخلفه ولداه. وبدخول محمد بن سليمان القائد العباسي مصر سنة ٩٠٥م انتهى بذلك حكم الأسرة الطولونية. ويذكر المؤرخون لهذه الفترة أن البلاد قد عانت كثيرا نتيجة للاضطرابات التي نتجت عن تغير نظم الحكم، وإن كانت مصر قد عادت مرة أخرى إلى الخلافة العباسية بعد دخول محمد بن سليمان.

ويذكر الباحثون في هذا الشأن أن محمد بن سليمان قد ارتكب بعض الأخطاء ثم تولى من بعده "عيسى النوشري" الذي واجهته ثورة "محمد الخلنجي" الذي ادعى مطالبته بحكم آل طولون، وتمكن من أن يتولى زمام الأمور بعد هروب "النوشري" وعيّن لوزيرا نصرانيا. غير أن النوشري عاد مرة أخرى واستولى على الحكم سنة ٩٠٨م وأثناء ولايته أمر الخليفة المقتدر العباسي بعدم توظيف النصارى واليهود إلا في الطب والصيرفة. ولعله بذلك لا يريد أن يعيد ما فعله الخلنجي حينما عيّن له وزيرا نصرانيا يبدو أنه لم يكن مقبولا من الجمهور.

انظر في هذا الشأن:

أ- ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. ص ١٤٤- ١٥٠.

ب- دكتور قاسم عبده قاسم: أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى. ص ٤٦: ٤٩. دار المعارف ١٩٧٩. القاهرة.

٢٠- Sochar, Abraham Leon: A history of the Jews, p.164. Fifth, New York, 1973.

٢١- يبدو أن هناك خلافا بين المؤرخين حول تحديد سنة ميلاده على وجه الدقة، إذ يذكر ول ديورانت في كتابه قصة الحضارة أنه ولد سنة ٨٩٢ م. بينما أخبرتنا مصادر عديدة أخرى بعكس ذلك حيث ذكرت أنه ولد سنة ٨٨٢م وهو الرأي السائد بين معظم المؤرخين، ومن الطريف أن هناك بعض المصادر التي حاولت أن تكون أكثر دقة في تحديد تاريخ المولد فقد جاء فيها أنه ولد بين السابع والعشرين من شهر يونيو، والخامس من شهر يوليو سنة ٨٨٢م وهذا يعني الاتفاق على أن سنة الميلاد هي ٨٨٢م وإن كان البعض قد زاد على ذلك بتحديد يوم الميلاد.

انظر في ذلك:

Rab Saadia Gaon in his Honer, p, 57.
Jewish theological Seminary of America 1944. Edited by Finklstein.

٢٢- יצחק אבנון: מכלל אנציקלופדיה לנוער בסדר אלפביתי, עמ' 99.

٢٣- د. علي سامي النشار، وعباس الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية. ص ٥٢. منشأة المعارف. الإسكندرية.

٢٤- שמעון דובנוב: דברי ימי עם עולם, כרך שני, עמ' 450, הוצאת דביר תל- אביב, 1955.

٢٥- نفس المصدر والصفحة.

ويبدو أن المؤرخ اليهودي حاول هنا أن يوحي بأنه طالما كانت هذه اللغة هي لغة السلطة فهذا يعني أنها لغة مفروضة على أهل الذمة من اليهود وغيرهم من الطوائف غير المسلمة. غير أن الحقيقة هي أن اللغة العربية كما نعلم جميعا هي لغة الدين ولغة الفاتحين الذين آمنوا بهذا الدين عن طيب خاطر وطواعية. وكان لابد لكل من آمن به أن يمارس ويحرص على أداء شعائره، ولن يتمكن من ذلك طالما لا يعرف العربية. فاللغة هنا وسيلة أساسية للحفاظ على معتقداتهم وإقامة شعائرهم. أما غير المسلمين فحاجتهم إليها كما سبق أن ذكرنا فكانت لمواصلة حياتهم اليومية وسط مجتمع لا يتحدث إلا بها.

٢٦- شمعون دوفنوف: نفس المصدر. ص ٧٥١.

٢٧- ول ديورانت: قصة الحضارة. ج ١٤. ص ٤٤ . ترجمة محمد بدران. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة.

٢٨- شمعون دوفنوف: المصدر السابق. ج ٢ .ص ٧٦٧.

٢٩- ابن مائير: בן מאיר

هو أحد زعماء اليهود الدينيين في فلسطين في النصف الأول من القرن العاشر الميلادي. كان يقيم في طبرية التي كانت تعتبر في ذلك الوقت مركز النشاط الفكري لليهود وإليها يرجع الفضل في مسألة التنقيط وضبط النص التوراتي بالشكل الأمر الذي نتج عنه ما يعرف بالنص الماسورتي. سافر ابن مائير إلى بغداد في طلب المساعدة ضد اليهود القرائين. وفي بغداد لمس بنفسه نهضة اليهود وما يعيشون فيه من معيشة فيها رفاهية غير

معروفة في فلسطين. عند ذلك رغب في أن يكون له مثل ذلك فلما عاد إلى فلسطين عزم علـــى أن يحـــول الأضواء إليها، ويعيد إليها مجدها القديم فما كان منه إلا أن خرج على الجمهور اليهودي هناك بادعاء تفـــسير المواقيت في الأعياد ورأس السنة إلا أن سعديا قد تمكن من التغلب عليه. وعاد التقويم العبري إلى مـــا كـــان عليه من قبل.

٣٠- Margolis and Alexander Mark: History of the Jewish people, Pp 268- 269, A Temple Book Athenean, 1969. N. Y.

وانظر أيضا:

د. تشرنا. مصدر سابق. ص ٢٣٥.

٣١- encyclopedia Judaica, p. 545.

٣٢- شمعون دوفنوف: ج٢. ص ٧٦٩.

٣٣- شمعون دوفنوف: المصدر السابق. نفس الصفحة.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب الذي رد فيه سعديا على معارضيه والتي سماه كتاب الواضح ספר הגלוי يعتبر أحد أهم المؤلفات التي كتبها سعديا إذ أنه يلقي الضوء على تلك الصراعات الداخليـــة بـــين اليهـــود وحرصهمعلى المناصب حتى بين من ينتمون إلى الفرقة الواحدة. فالأطراف المتنازعة والتي ألمح إليها مؤلـــف الكتاب وفي مقدمتهم رأس الجالوت "داود بن زكاي" كانوا جميعا من المنتمين إلى فرقة الربـــانيين المناهضـــة للقرائين من اليهود. كما أنه يكشف كثيرا من خفايا هذه الخلافات ويرد على الاتهامات الموجهة إليه.

ولنا عودة إلى هذا المؤلف المهم وذلك من خلال كتابنا المقبل وعنوانه:

"العربية والفكر الإسلامي في مؤلفات سعديا الفيومي". وقد أوشكنا على الانتهاء منه بإذن الله.

٣٤- أهارون بن أشر: אהרון בן אשר

ويعرف باسمه العربي "ابن سعيد" وتلك كانت عادة تكاد أن تكون ثابتة وشائعة بين يهود الدول العربية بصفة خاصة وهي أن يكون لليهودي- وخاصة الذين أوجدوا لهم مكانة علمية أو سياسية في مجتمعـــاقم- اســـم يعرف به بين أبناء طائفته اليهودية، واسم آخر يعرف به عند العرب والأمثلة على ذلك كثيرة خاصة عنـــد يهود الأندلس الإسلامية.

ويعتبر الباحثون أنه آخر وأهم أسرة المشتغلين بالماسورة، تلك الأسرة التي كانت تعيش في طبريـــة، وظلـــت هناك طيلة خمسة أجيال متعاقبة اعتبارا من منتصف القرن الثامن الميلادي. أما ابن أشر فقد عاش في النصف الأول من القرن العاشر.

יוסף עובדיה אלגמיל: תולדות היהודית הקראית, חלק ראשון, עמ' 79, יצא לאור על ידי מועצת הארצית של היהודים הקראים בירושלים, רמלה, יוני 1979.

٣٥- د. إبراهيم موسى هنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي. ص ٦. مكتبة الأنجلو ١٩٦٣م. القاهرة.

٣٦- سهل بن مصليح: סהל בן מצליח

أحد مفكري علماء القرائين، ولد في القدس، ثم انتقل بعد ذلك إلى بغداد كان من أكبر المتشيعين للمذهب القرائي، واجتهد كثيرا في سبيل نشر هذا المذهب. له العديد من المؤلفات لم تصلنا كاملة إذ فقد البعض منها ولم يعثر عليه. ومن مؤلفاته تفسير لسفري إشعيا ودانيال بالإضافة إلى تفسيره لأسفار موسى الخمسة (التوراة). وقد كتب هذه المؤلفات باللغة العربية المستخدمة في عصره.

انظر:

יוסף אלגמיל: שם, עמ׳ 81.

٣٧- يافث بن علي: יפת בן עלי:

قرائي من العراق ولد في مدينة البصرة في منتصف القرن العاشر الميلادي. انتقل بعد ذلك إلى القدس مع أبيه، وانضم إلى جماعة "حزاني صهيون אבלי ציון " القرائية. له ترجمة للتوراة ترجمة معجمية صرفية بالإضافة إلى تفسير مطول يغلب عليه الطابع الجدلي الهجومي ضد فرقة الربانيين خاصة سعديا الفيومي. هاجم المسلمين والنصارى على حد سواء، واشتهر بانتهاجه منهج البشاط פשט (البسيط) في تفسيره، وإن كان أحيانا يستخدم المذهب التأويلي (الدراش דרש). وتعتبر شروحه من أكثر الشروح استخداما عند القرائين، وبقيت بعض هذه الشروح بينما فقد الكثير منها.

יוסף אלגמיל: שם, עמ׳ 80.

٣٨- يوسف البصير: יוסף בן אברהם אלבציר:

من يهود فاس التي ولد فيها ثم انتقل بعد ذلك إلى القدس حيث تلقى تعليمه على يد "يوسف بن نوح". عاش في النصف الأول من القرن الحادي عشر، اشتهر بكثرة تنقلاته ورحلاته طلبا للمزيد من العلم، ولم يمنعه انتمائه إلى القرائين من أن يتعلم التلمود. عرف بشغفه أيضا بالفلسفة العربية، شارك أيضا في المساجلات القائمة بين الفرقتين الكبيرتين ووضح ذلك في أحد مؤلفاته الذي بحث فيه ما يتعلق بأسس الإيمان في اليهودية، كتب ضد سعديا وتلميذه صموئيل بن حفني.

יוסף אלגמיל: שם, עמ׳ 82.

٣٩- سليمان بن يروحام: שלומה בן ירוחם

قرائي من المعاصرين لسعديا الفيومي ومن جيله إلا أنه أصغر منه سنا يذكر أنه كان أحد تلاميذ سعديا غير أنه انقلب ضده لأنه عرف بشدة تعصبه ضد الربانيين. كتب باللغة العربية إلا إذا كانت كتاباته فيها مساس بالمسلمين عند ذلك يكتب بالعبرية، عرف بأسلوبه العبري المعقد غير السليم من الناحية اللغوية ومع ذلك يقول عنه أحد الباحثين إنه كان من أعلام البيان والبلاغة في القرن العاشر. ولمزيد من التفصيل. انظر:

أ- אוצר ישראל, כרך 7, עמ׳ 208- 209.

ب- د. عبد الرازق قنديل: الثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. ص ١٨٣- ١٨٤. مركز دراسات الشرق الأوسط. ١٩٨٤. القاهرة.

٤٠- שיפמן, פנחס: בכורים, עמ׳ 332, מאמר: הגאון רב סעדיה הפיתומי. מאת: א.ה.וויס. הוצאה אחת עשרה. וילנה 1923.

٤١- لا شك أن اهتمام سعديا بترجمة هذه الكلمات التي جاء بها في الطبعة الأولى إلى اللغة العربية يعطينا دلالـة على أنه من المحتمل أن اليهود ربما لم يتقبلوا الكتاب في طبعته العبرية الخالصة، وهذا يعني أن العبرية كانت غير مستخدمة وسائغة بين اليهود وأن العربية كانت هي اللغة المتداولة بينهم حديثا وتدوينا الأمر الذي اضـطره إلى ترجمة كلمات الكتاب إليها تعميما للفائدة منه.

٤٢- Malter, H: Saadia Gaon, His life and works, p. 141, Jewish publication of America, 1942.

٤٣- يعرف هذا العالم القرائي باسمه المختصر "אבן רש"ף" على عادة اليهود في اختصار الأسماء.

٤٤- Malter. H. IBD.

٤٥- نشر نحميا ألوني هذا الكتاب بالعنوان التالي:
נחמיה אלוני: האגרון, כתאב אצול אלשער אלעבראני, מאת רב סעדיה גאון, הוצאת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים, תשכ"ס.

٤٦- هذه السطور من المقدمة العربية التي كتبها سعديا للطبعة الثانية من كتابه. ويمكن أن نلخص منها إلى ما يلي:

أولا: إن الدافع الذي جعل سعديا يكتب هذا الكتاب لا يخرج عن كونه تقليد لما شاهده أو علمه عن وضع مماثل في اللغة العربية عندما أخذ العرب يلحنون في القراءات القرآنية مما أثار حفيظة الغيـورين علـى القرآن ولغته، فوضع أبو الأسود الدؤلي لهم ما يصحح هذه الأخطاء، وذلك نفس السبب الذي حـدا بسعديا لوضع كتابه.

ثانيا: من المقدمة أيضا نتعرف إلى أي مدى كان أسلوب سعديا في الكتابة بالعربية وعما إذا كانت لغته العربية سليمة من عدمه، ونكتشف أنه هو الآخر قد وقع في بعض الأخطاء النحوية على نحو ما نجد في قولـه "وكما يرون بني إسماعيل" فقد جمع الفعل "يرون" كما تفعل العبرية وذلك غير مستخدم في العربية إلا فيما ندر. كما أنه لم يرفع فاعل يرون وكان صوابه أن يقول "بنو إسماعيل" كذلك لم يرفع اسم كـان طبقا للقاعدة النحوية فقال "كان كثيرا مما يلفظون" وحقها أن يقول "كان كثيرٌ".

ثالثا: وعبارته "فإذا هم شعروا" يقصد بها إذا هم نظموا الشعر.

رابعا: من هذه السطور أيضا نتعرف على الزمن الذي كتب فيه الكتاب وفي أي مرحلة سنية كتبـه. علـى اختلاف بين الباحثين حول عمره عندما كتب مؤلفه هذا.

ولمزيد من التفاصيل حول هذه المقدمة وما جاء فيها يمكن الرجوع إلى:
נחמיה אלוני: מחקרי לשון וספרות, פרקי רבי סעדיה גאון, כרך א, עמ' 328.

٤٧- פנחס שיפמן: שם, עמ' 333.

٤٨- Malter. H.IBD.p.p. 307- 308.

٤٩- دوناش بن لبراط: דונש בן לבראט

ولد في فاس بالمغرب. وتلقى تعليمه في بغداد على يد سعديا الفيومي الذي أشاد بموهبته الفكريـة بعـد أن عرض عليه محاولته الأولى في نظم شعري عبري على أوزان العروض العربي. لقد بهرت الثقافة العربية دوناش، وأخذه ما كان عليه العرب من تقدم فكري وعلمي في كافة المجالات تقريبا؛ فتأثر بهم وبمنـاهجهم في اللغـة

والأدب، وعزم على أن يتبع خطاهم ويدخل هذه المناهج أو على الأقل ما يتلاءم مع العقلية اليهودية، وقد تمكن بالفعل من أن يدخل الأوزان العربية إلى العبرية، وأصبح له مدرسة علمية هناك في الأندلس وإن كان قد اصطدم بمعارضة البعض وكان منهم معاصره مناحم بن ساروق.

٥٠- أبراهام بن عزرا: אברהאם בן עזרא

شاعر ولغوي ومفسر أندلسي. ولد في مدينة طليطلة وهي نفس موطن الشاعر الفيلسوف يهودا اللاوي. اشتهر ابن عزرا بين اليهود ليس لشاعريته فقط وإنما لأنه يعتبر موسوعة علمية واسع الفكر. نظم الشعر الدنيوي والديني على حد سواء، قام بتفسير الكثير من أسفار العهد القديم وكتب في اللغة وهو من المفسرين الذين يظهر في تفاسيرهم الاتجاه النقدي. كان كثير السفر والترحال حيث زار إيطاليا وفرنسا وإنجلترا التي يقال أنها كانت محطته الأخيرة قبل وفاته. وقد ورد ذكر كتاب اللغة لسعديا في كتابه المسمى: ספר צחות לשון הקודש والذي عرف بمسمى آخر هو: ספר צחות הלשון העברי..

٥١- Malter. H.IBD.

ويذكر مالتر أن كتاب شتينشنيدر المشار إليه هو كتابه المسمى:

Arabische Literature, Frankfurt, A.M. 1902

فإذا كان هذا الكتاب قد نشر عام ١٩٠٢م في فرانكفورت وبه ذكر لكتاب اللغة لسعديا الفيومي فهذا يعني أن شتينشنيدر قد وصله أنباء عن هذا الكتاب قبل أن يقوم هركفي بنشر بعض أجزاء منه عام ١٩٠٦م.

٥٢- نود أن نشير هنا إلى أنه على الرغم مما يبدو واضحا للكثيرين أن القرائين ينكرون التلمود وما يتعلق به حتى لغة رجاله وألفاظهم، إلا أن المدقق في الأعمال العلمية والفكرية وشروحهم المختلفة يجدهم قد استخدموا بالفعل الكثير مما ورد في التلمود سواء ما يتعلق منه بالقضايا الدينية أو اللغوية ومن علماء القرائين على سبيل المثال الفاسي صاحب كتاب جامع الألفاظ، وعلي بن سليمان القرائي في شرحه المختصر على سفر التكوين وهذا يعني أن القرائين كانوا قسمين مؤيد لما جاء في التلمود ومنكر له وكان سعديا يدرك ذلك ولذا خاطبهم في هذه المقدمة على أمل العودة إلى الربانية مرة أخرى.

٥٣- مقدمة كتاب "السبعين لفظة المفردة". نقلا عن نحميا ألوني. ص ٧٨.

٥٤- Malter. H.IBD. p. 307.

٥٥- IBD. P. 307

٥٦- IBD. P. 307

٥٧- د. حسن ظاظا :اللسان والإنسان. مدخل إلى معرفة اللغة. ص١٦٠. دار المعارف بالإسكندرية. ١٩٧١م.

٥٨- الدراش דרש

ويعني التفسير الوعظي من الفعل العبري דרש بمعنى أوضح، فسّر، طلب، أرشد، وعظ. ويستخدم منهج الدراش في مجال الفكر الديني اليهودي ليعني شرح النصوص الدينية بعيدا عن معناها الحرفي البسيط، ولذلك

يلجأ المفسر الذي يتبنى هذا المنهج إلى التوسع في التفسير واستخدام عوامل أخرى تساعده في ذلك مثل الأجادا.

٥٩- الأجادا אגדה

عبارة عن القصص والحكايات التي رويت في التلمود عن أبطال وشخصيات لها مواقف وبطولات إن وجدت من رجالات العهد القديم بالإضافة إلى شمولها على بعض الأمثال الحكمية، والأقوال المأثورة.

٦٠- البشاط פשט

أي التفسير البسيط أو التفسير الحرفي وهو أحد المناهج التفسيرية الأربعة وهي البشاط، الرمزي רמז، דרש، סוד وتجمع في الكلمة العبرية פרד״ס أي الجنة ويقصد بذلك أن من يتمكن من هذه المناهج التفسيرية لأربعة فسيدخل الجنة. ويعتبر منهج البشاط هو المنهج الشائع وعليه قامت معظم التفاسير في العصر الوسيط إذ يهدف إلى شرح الغامض من النص في شكل هو أقرب للنص نفسه.

حول هذه المناهج يمكن الرجوع إلى:

أ- د. حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه. معهد البحوث والدراسات العربية. جامعة الدول العربية. ١٩٧٢م.

ب- The Interpreter Dic.

٦١- פירוש רבינו סעדיה גאון על התורה עם מבוא, מאת הרב שמעון עפנשטיין, ירושלים.

٦٢- الأحكام الكبرى הלכות גדולות

ومؤلفه شريرا جاءون كان يرأس أكاديمية بومباديثا. ولد عام ٩٠٠م ومات عام ١٠٠٠م وتولى عدة مناصب دينية في طائفته فقد شغل منصب قاضي القضاة. ويذكر الباحثون أنه كان من الربانيين المناهضين للفكر القرائي وللقرائين بصفة عامة.

انظر:

أ- مقدمة الناشر لكتاب المواريث لسعديا

ب- אוצר ישראל, חלק עשירי, עמ׳ 213.

٦٣- ترجمة التوراة بالعربية لسعديا الفيومي. أخرجه وصححه وبيّنه بحواشي بالعبرانية يوسف ديرنبورج. باريس ١٨٩٣م.

٦٤- انظر مقدمة تفسير سعديا للتوراة.

ومن الأسماء التي استحدثها سعديا للأسفار التي قام بشرحها وترجمتها إلى العربية نجد الآتي:

سفر إشعيا أطلق عليه "كتاب الاستصلاح" لأن السفر في مضمونه يحتوي على دعوة لإصلاح القيم والآراء المختلفة. وقد جاء في مقدمة الناشر أن هناك بعد الأسفار قد فقدت ولم يتمكن من العثور عليها حتى تاريخ النشر.

من الأسماء المستحدثة أيضا: كتاب التسابيح כתאב אלתסאביח. أطلقه على سفر المزامير. أما سفر الأمثال فقد أسماه في الترجمة كتاب طلب الحكمة: "כתאב טלב אלחכמה. وقد نشر ديبورج هذا الكتاب إلا أن كاتب المقدمة يذكر أن بعض أجزاء منه غير منشورة وقد قام هو بنشرها في مجلة تريبتسي. ניסן, 1952 ص ٢٩٢.

كما أطلق على سفر الجامعة كتاب الزهد: כתאב אלזהד وقد نشره الناشر ضمن أسفار חמש מגלות عام ١٩٦٢م.

إستير أطلق عليه كتاب الإيناس: כתאב אלאינאס

أيوب أطلق عليه كتاب التعديل: כתאב אלתעדיל

٦٥- סעדיה גאון בן יוסף אלפיומי: תפסיר ספר איוב ושרחה באלערבית, פאריס, 1899, עמ' 4.

٦٦- Erwin, I.J.Rosenthal: Studia Semitica, p. 100. V.I.Jewish themes, Cambridge Univ. Press. 1971.

٦٧- IBD, p. 100.

٦٨- في تعريف سعديا الفيومي للشيطان يقول: "وأما الشيطان فإنه في الحقيقة إنسان" ويسوق الأدلة التي تعزّز من قوله بما جاء في سفر الملوك الأول الإصحاح الحادي عشر الفقرة الرابعة عشر. وكذلك من سفر زكريا ٣: ١ كما اقتبس أيضا اسم " المعاند " على نحو ما جاء في سفر عزرا ٣١: ٥

انظر: تفسير سفر أيوب وشرحه. مصدر سابق.

٦٩- Erwin. IBD. P. 118-120.

٧٠- شمعون بن لاقيش:

تلمودي من العلماء المعروفين كان معاصرا ليوحانان بن نفاحا أحد فقهاء التلمود من الطبقة الأولى لشراح المشنا في فلسطين، تلك الطبقة التي شغلت الفترة الزمنية من عام ٢١٩: ٢٧٩م. وقد اشترك شمعون بن لاقيش مع يوحانان بن نفاحا في الشرح، وعرف عنه التحرر والجرأة في الرأي معتمدا في ذلك على المنطق السليم. ولذلك يقال عنه أنه قد دفع بالدراسات الدينية إلى الأمام والتطور، وأنه يدين بشهرته إلى ابن نفاحا. انظر:

د. عبد الرازق قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. المدخل.

٧١- Waxman, Mayers: A history of Jewish Lieterature. V.I.pp 122- 123. Block, Bublishing. N.Y. 1930.

٧٢- د. حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي. أطواره ومذاهبه. معهد البحوث والدراسات العربية. ص ٥٥. القاهرة ١٩٧١م.

٧٣- د. حسن ظاظا: نفس المصدر والصفحة.

٧٤- Erwin. I.J.Rosenthal. IBD.

٧٥- Malter. H: Saadia Gaon his life and works. P. 141. the Jewish publication society of America. 1942.

٧٦- J.Q.R. V.XIII. p. 498.

٧٧- J.Q.R. V.IV. p. 537. 1913- 1914.

٧٨- من المعروف أن هذه القواعد أو المناهج الثلاثة عشرة قد وضعها الحبر إسماعيل كي يشرح لها قواعد هلّيل السبعة التي كتبها للمساعدة في تنظيم الأمور التشريعية للنص التوراوي دون أن تهتم كثيرا بالأمور الأسطورية القصصية (الأجادا). ولما جاء الحبر إسماعيل بعد ذلك فصل القول في هذه القواعد السبع لهليل حتى وصل لها إلى أن أصبحت ثلاثة عشر قاعدة. ومن قواعد هلّيل ما يلي:

أولا: מקל וחומר التفسير بالأولى

ثانيا: מגזירה שווה التفسير بالقياس

ثالثا: בנין אב וכתוב אחד حُكم رئيسي من فقرة واحدة

إلى غير ذلك من هذه المواد التي فصلها الحبر إسماعيل ووصل لها إلى ثلاث عشرة مادة.

انظر هذه المواد التفسيرية ملحقة بآخر كتاب المواريث لسعديا والذي هو موضوع الفصل الثاني من هذا الكتاب.

٧٩- واصل بن عطاء

ويعرف أيضا باسم "واصل بن عطاء الغزّال" نظرا لأنه كان كثير التردد والمكوث في سوق الغزل. كان واصل بن عطاء أحد تلاميذ الحسن البصري الذي كان له مجلسه الذي يعلم فيه العلوم الدينية في مسجد البصرة. وقد اختلف معه واصل بن عطاء حول موضوع مرتكب الكبيرة، ومعزلته بين الكفر والإيمان. واستمر الخلاف بينهما، ولم يهدأ. عند ذلك لم يكن أمام واصل إلا أن يعتزل مجلس أستاذه الحسن البصري، ويبتعد عن حلقته الدراسية، وكوّن لنفسه حلقة خاصة انضم إليها من ناصروه واعتنقوا أفكاره وأطلق عليهم "المعتزلة".

انظر:

أحمد أمين: ضحى الإسلام. ص٥٢. مصدر سابق.

٨٠- د. علي النشار: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية. ص٩٩. منشأة المعارف بالإسكندرية. ١٩٧٢م.

٨١- كتب سعديا الفيومي هذا الكتاب باللغة العربية اليهودية، ثم ترجمه يهودا بن تبون إلى اللغة العبرية في العصر الوسيط. وهذا المنهج في الكتابة بالعربية اليهودية كان سائدا لدى يهود البلاد الإسلامية بصفة خاصة سواء في المشرق العربي أو الأندلس الإسلامية. ولنا عود إلى هذا المنهج تفصيلا في كتابنا القادم إن شاء الله والذي نفرده للحديث عن " الفكر العربي و الإسلامي في مؤلفات سعديا الفيومي ".

٨٢- د. شعبان سلام: الأثر الفلسفي في الفكر اليهودي. بحث منشور بمجلة "كلية اللغات والترجمة". جامعة الأزهر. العدد السابع. ١٩٨٢م.

٨٣- Malter. H: Saadia Gaon his life and works. P. 359- 360. Philadelphia. 1942.

٨٤- المصدر السابق. ص٣٦٠.

٨٥- نفس المصدر. نفس الصفحة.

٨٦- د. علي سامي النشار: المصدر السابق. ص٩٩.

٨٧- انظر فيما يتعلق بذلك:

أ- Encyclopedia Judaica.

ب- אוצר ישראל, ערך "סעדיה"

٨٨- Sochar, Abraham Leon: A history of the Jews, Fifth Edition, p. 166. N.Y. 1973.

٨٩- Interpreter Dic. Of the Bible. P. 449.

٩٠- Saadia Gaon his life and works. P. 261.

والجدير بالذكر أن بعض الباحثين من القرائين وهو الحاخام طوبيا ليفي بابوفيتش ذكر أن عنان بن داود (٧١٥- ٨١١م) كان قد وضع قاعدة بوجوب الاحتفال بعيد الفصح (الفطير) إبان نضج الشعير في أرض إسرائيل (فلسطين) حسب وصية التوراة وليس تبعا لحساب الزمن كذلك وضع قاعدة بوجوب تحديد أوائل الشهور على أساس رؤية الهلال بالعين المجردة حسب المتبع قديما. غير أن القرائين الآن قد لجأوا إلى العملية الحسابية، فإذا تعذرت الرؤية يكملون الشهر السابق ٣٠ يوما. ويبدو أن عنان هنا قد تأثر بالفكر الإسلامي خاصة ما يتعلق برؤية هلال شهر رمضان تنفيذا لمعنى حديث الرسول الكريم "صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته فإن غمّ عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما".

وفيما يتعلق بالاحتفال بعيد الفصح فقد قسم القراءون السنين إلى مجموعات يتكون كل منها من ١٩ سنة، ويطلقون عليها الدائرة القمرية الصغرى، منها سبع سنوات كبيسة (أي ١٣ شهرا) واثنتي عشر سنة بسيطة (أي ١٢ شهرا).

ولمزيد من التفاصيل حول بعض المسائل الخلافية بين كل من القرائين والربانيين يمكن الرجوع إلى:
טובה לוי בבוויץ: ראש פנה, עמ' 43- 48.

وقد ترجم الكتاب إلى العربية: عباس مسعودة المحامي بالاشتراك مع موسى فرج السرجاني. القاهرة. ١٩٤٥م.

٩١- Saadia Gaon: IBD.p. 263.

٩٢- شمعون دوفنوف. ج٢. ص٧٦٧. مصدر سابق.

٩٣- يذكر كل من بنسكر، وهو شفيلد فيما يتعلق بمؤلفات سعديا الفيومي ضد فرقة القرائين بصفة عامة، وزعماء هذه الطائفة الذين نهجوا منهجا يخالف في كثير من محتواه فرقة الربانيين أنه من المحتمل أن يكون القراءون قد

قاموا بإخفاء أو إحراق هذه المؤلفات الأمر الذي يجعل احتمال وجود أي عمل منها كاملا غير وارد، وأن ما تم العثور عليه منها لابد وأن يكون ناقصا. ولمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة:

أ- לקוטי קדמוניים لبنسكر ج١. ص١١٢.

ب- J.Q.R.N.S. Vol. VIII.1917- 1919. p. 177.

٩٤- בכורים, עמ' 233.

٩٥- نفس المصدر. ص٢٣٤.

٩٦- Saadia Gaon. IBD. PP. 340- 350.

٩٧- IBD. p. 340- 350.

الفصل الثاني

نص كتاب المواريث

أولاً : مقدمة الكتاب [١]:

كان غرض مؤلف هذا الكتاب سعديا الفيومي ، الإبانة عن أحكام المواريث أصولها، وفروعها وشرحها ، وجميع ما يلزم فيها.

ابتدأ بعون الله فقال : تبارك الله إله إسرائيل الكاين[أي الكائن] ولا كينونة له وصف وأول الأوائل له نعت ، لقوله في سفر إشعيا [٢] : אני ראשון، أنا الرب أول لكل أول ، وأول الأزلي الذي لم يزل ، ولم يشترك معه في الأشيا [أي الأشياء] لقوله في إشعيا : בטחו בי " ביהוה " עדי עד .[٣] الأبد أنه الأزلي الذي لم يزل ولا يزول. الواحد الأحد المنفرد بالوحدانية ، ولا واحد على الحقيقة سواه لقول موسى عليه السلام في التوراة "אתה הראית לדעת וגו "[٤] ينبغي لكم أن تعترفوا [٥] أن الرب عز وجل هو إله لاشيء أخر سواه . مبتدي[أي مبتدئ] كل ابتداء ، ولا ابتداء له هو ، بقدرته وعظمته قبل كل شيء لقوله داود في الزبور [٦] : בטרם הרים יולד – יתחולל[٧] וגו. قبل التشا [انتشاء] الجبال وتبتدي [وتبتدئ] العمارة مع سائر الأرض . وأنت الطائق قبل العالم ، وبعد العالم، والخالق كل خلق كقوله أيضا في الزبور :" לפנים הארץ יסדת וגו'.. ואתה הוא וגו'" [٨] ترجمته اسست الأرض قديما ، والسماء عمل قدرتك هم البائدون، وأنت الباقي وكلهم كبلاء للثوب تبدلهم كما يبدل اللباس . خلق العالم لا من ماهية [٩] ، وأتقنه[١٠] بلا كيفية ، ونصبها[١١] على التيه كقول أيوب عليه السلام:" נוטה צפון[١٢] וגו" الماد السماء على التيه والمعلق الأرض لا على شيء. خلق الخلق جودا منه، وفضلا منه ليعرف فضله وكرمه كقول إشعيا :"כל הנקרא בשמי וגו[١٣] " ترجمته الكل مدعي باسمي منسوب لي إنه خلقي وليعرف كرمي خلقته وصنعته. عرفت الخلائق أزليته إذ عرفت نفسها بالحدث لقول أيوب : "כל אדם חזו בו אנוש יביט מרחוק [١٤] " يعني بعد الزمان ، فاعلموا أنه الطائق الكبير العظيم ولا تعرف له أولا ولا سنين فتحصا [فتحصى][١٥]، ولا ماهية فتعلم . وشهدت الخلائق بحدث أنفسها أنه الطائق القادر قبل كل قبل وبعد كل بعد لقول إشعيا :אתם עדי נאם ה' ועבדי [١٦] וגו القادر قبل كل مخلوق . الكائن قبل كل كائن لم يحتج فيما خلق إلى عوين أو معاون ، ولا آله

مستعين بها علي معله [١٧]. أنفذ فعله بالقصد والأمر فقط لقول داود: בדבר ה׳ שמים[١٨] נעשו ".خلق كل ذلك تبارك وتعالي من غير اكتساب رأي ، ولا استجلاب عزم، ولا استفهام مشورة. عالم الغيب قبل خلق ، وكيف لا يعلم بما هو משונה [١٩] مقام الأ[٢٠] "فتكون قدرة وكيف يخالفها من لم يكن بد أن يكون تحت القدرة لقول إشعيا: מגיד מראשית אחרית"[٢١] إذا قال قامت مشورته، وإذا أراد عمل ، وأنفذ المتعالي المتقا [المتقى] [٢٢] كقوله في الزبور :כי אלוהים עליון נורא וגו[٢٣].أن الرب العالي المتقا [المتقى] الخبير الملك على كل العالم له الملك والشرف والتساني[٢٤]، وسائر المجد وجميع الأوصاف الإلهية كقول داود:לך ה׳ הגדולה [٢٥] וגו׳" سبحانه جل جلاله، وتعالى علوه ، وتقدست أسماؤه لقول داود : תהלת ה׳ ידבר[٢٦] פי וגו׳ ". سبحان من لا تحويه السماء العلوي [٢٧] ، و الأرض السفلي كقول سليمان :כי האמנם ישב אלוהים את האדם על הארץ . הנההשמיים ושמי השמים לא יכלכלוך[٢٨] וגו".سبحان من لا تسبق الملائكة[٢٩] تمجيده ولا تدرك حدّ تسبيحه كقوله : כי מי בשחק יערך לה׳[٣٠]. سبحان من لا يرى ولا يوصف ولا يُجد كقول موسى:קול דברים אתם שומעים [٣١]. تعالي عز وجل وتسانى من أن تكون له صفه أو شبه أو حد أو نظير أو مثال أو قرين لقوله : ואל מי תדמיון אל[٣٢]. الذي لا يخلو منه مكان ولا يشغله شان عن شان في أسرع وقت. ينظر لكل خلق في شان[٣٣]. كقول إشعيا : פנו אלי והושעו כל [٣٤] אפסי ארץ". الذي لا يحوله الأوقات ، ولا تغيره الدهور فإن تغيرت الأشياء جددها الحميد المجيد قريب لمن دعى اسمه المجيد الخير . الأخير الغافر، المحسن المتفضل ، المثيب الرحمن الرحيم المحيل العظيم الإحسان، الذي احتجب بالنور فلا عين تراه كقول داود: " משתמל[٣٥] بالنور כאלבזם [٣٦]. ماد السماوات كالشقاق الذي محتجب بالحجب المنيعة، وعلا بالمناظر الرفيعة،ذو الحق والأمانة. فعله الصحة والاستقامة، شديد العقاب لمن عصاه لا يطيقون القيام بين يديه كقوله : " לפני זעמו מי יעמוד "[٣٧] الذي ليس من أمره احتراس ، ولا من عقاب احتجاز. ولا يحجب عنه ظلمات الليل ، ولا يلبس عليه منادم [٣٨] الأفل كقوله :" גם חושך לא יחשיך[٣٩] ממך ". سبحانه لا تخفى علية خافية مما في مهاوي الأرض وفي عمقات البحار وما تحت الثرى. عالم بالضمائر قبل أن تضمر ، وبالألفاظ قبل أن تلفظ ذلك قوله:כי אין מלה[٤٠] וגו׳. قبل تسير الكلمة لساني أنت يا الله عارف بجميعها . الذي لا يدركه كل ولا نصب [٤١]. ولا نعت ولا تأخذه سنه ولا نوم، ولا حركة و سكون كقوله :הנה לא ינום ולא יישן [٤٢] جعل للخلائق حد لا تتجاوزه. وقهرها تحت عزه وسلطانه. حكيم

الحكماء، عالم العلماء، غير معلم ولا محكم، وكيف يحكم وهو نصب الحكمة، وكيف يعلم وهو أجرى العلم كقول سليمان:" الرب معطى [٤٣] الحكمة والعلم من أمره. الغني لا من فوائد الملأ ولا من الفوائز. فكيف يفتاد ما هو مفتديه[٤٤] أم كيف يفتاز ما هو مفيزه كقوله:" העושר והכבוד מלפניך [٤٥]. عرفت الخلائق قدرته، وبراهينه حاضرة معنا لم نعدمها. عرفتها أنفسنا[٤٦] وسائر جميع الخلق مضطر إليها كقوله: עיני כל אליך ישברו וגו'[٤٧]. تبارك وتعالى المكان المنعم . المتفضل المجيب دعوة من دعاه كقوله : קרוב ה' לכל [٤٨] קוראיו " مشرق الشمس ، ومنير القمر ، ناشر الكواكب بقدرته ، كقوله : " כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך [٤٩] ". مبرق البرق ، مرعد الرعد ، مغيم الغيم ، مهب الرياح كقوله : " מעלה נשיאים מקצה הארץ וגו[٥٠] ". منمى النوامي، منبت الطعام، خالق الغذاء لجميع خلقه من إنسان وبهيمة ووحش، ودبيب، وطائر، وسواعي وغير ذلك كقوله: " מצמיח חציר לבהמה[٥١]". مقسم الأرزاق لكل الخلق بفضله كقول داود في الزبور: " נותן לחם לכל בשר [٥٢]". هو الحي وهو المميت. قابض النفوس وإليه المصير كقول أيوب: "אשר בידו נפש כל חי [٥٣]" مجدد بعد استحالها ركنت إليه النفوس، واستنذت إليه العقول. تحن النفوس إلى الدعاء إليه وتشتاق الأرواح إلى ذكره. ذلك قول إشعيا : "נפשי אויתיך [٥٤] בלילה ". عز وجل لا يصف الواصفون قدرته ، ولا رصف الراصفون تسبيحه، ولا يتكلم المتكلمون ببعض جبروته كقوله : " מי ימלל גבורות וגו " كلامه الحق ، وحكمة العدل ، رضاه الصدق ، ومحبته الاستقامة ذو البهاء والبهج . عدله ثابت ما قامت الدنيا . كل طرائقه حق . وكل سبله نور ، وكل رصفه فضائل . تبارك اسمه وتمجد عز وجل الذي لا يضيع أجر المحسنين حافظ العهد . وفاعل الإحسان لمحبي طاعته [٥٥] ، وحافظي وصاياه إلى آلاف من الأجيال . أفهمهم طرق الحق ، وأعلمهم النيات المحاكم[٥٦] منبههم إلى أطلاب الفهم. تقدم إلى خلقه بالهدى. وللرشد ، ليزيلهم عن الشر، ويكفهم عن الذنوب ، ويزيح السهو فيهم . أعطاهم كتاب [٥٧] قدسه المقدس . ليتدبروا ما في الأرض ويخترقوا [٥٨] به المصير ، ويثابوا به في الآخرة كقوله: " בהתהלכך תנחה אותך בשכבך תשמור – עליך וגו".[٥٩] وأرسل بذلك على يد أنبيائه المقدسين ذاك قول يهوشع:" ודברתי אל הנביאים [٦٠] וגו ". وخاطبت الأنبياء ، واخترت الرسل ، برسالة أنبيائي قصدتم . على ذلك يجب أن يسبحوه جميعا أهل الأرض لأنه أضاء[٦١] لهم بنوره جل اسمه وتمجد، وتسبح أبدا سرمدا . الذي علمنا فضله وشملنا منه وخالطتنا رحمته . هو خالقنا ونحن عبيده . هو صانعنا ونحن صنعته. آمنا به [٦٢] إيمانا يقينا ، وصدقنا بتوحيده

تصديقا صحيحا . صح ذلك في ضمائر قلوبنا ، وفطرة عقولنا لا إله إلا هو في السماء العالي [٦٣] والأرض السفلى ، وحده لا شريك [٦٤] له . التصديق الذي صدقت به آباؤنا حين آمنت بالرب وبموسى عبده . تبعت علينا فرائضه وتوراته التي[٦٥] نزلت على آبائنا ، والعهد الذي قطع مع إبراهيم ، والقسم الذي قسم لإسحاق ، وأوقفه ليعقوب ، وشرط ذلك لأهل إسرائيل عهدا للأبد. أنار بين يدينا هداه ، وأوضح لنا دلائله ، فاتضح لنا السبل ، وبانت لنا الخفايا وخلصت لنا الشبهة فنسأله تمام الإحسان ، وإجابة الدعاء والسعادة في الأمور ، والقرب من رحمته وغايته والاستضاءة بنوره ، فإنه ذو الفضل والمن والإجابة.

ثانياً : نص الكتاب

ابتدئ القول في المواريث.افتتح مؤلف [٦٦] هذا الكتاب فقال :

إن انتقال القنية [٦٧] من قوم إلي قوم تكون على ثلاثة وجوه : إما ميراث، و إما بيع، و إما هبة. و لكل واحد من هذه الثلاثة أصول و فروع .فنبتدئ [٦٨] بشرح الميراث الذي هو غرضنا في هذا و ما يتفرع منه[٦٩] .

المواريث تنقسم أربعة أقسام بإزاء الورثاء، تلقي البنوة و الأبوة، و الإخوة و العمومة و لنشرح كل قسم من هذه الأربعة أقسام .

القسم الأول: قسم البنوة

و هو ينقسم إلي ثلاثة أقسام :

الأول ميراث الذكران مع الإناث .

والثاني ميراث الذُكران بعضهم مع بعض .

والثالث ميراث الإناث بعضهن مع بعض.

هذه الثلاثة أقسام هي قسمة الميراث على الأولاد .

الأول : ميراث الذكران مع الإناث

فنبدأ بتنويع[٧٠] الأول، وجميع ما يجب له . فإما أن تكون[٧١] الأولاد ذكرانا وإناثا فلذلك قسمان: و هما أن ننظر إلى نعمة [٧٢] الميت .فإن كانت واسعة كان الذكران أهل الميراث و ينفقون على أخواتهم إلى وقت إدراكهن أو تزويجهن. و إن لم تكن النعمة واسعة و البنات صغاراً فالواجب أن تجرى منها أرزاق على البنات إلى وقت إدراكهن فإن بقى شيء فللبنين و إلا فلا .

والحد الموضوع لمعرفة النعمة كم هي، هو أن يكون فيها جراية للبنين و للبنات إلى وقت إدراكهم .فإن كان فيها كذلك دفعت للبنين و يجرون النفقة على البنات. و إن قصرت عن ذلك عزل منها للبنات نفقة إلى وقت البلوغ و دفع الباقي للبنين [٧٣] . وإن كان المال في وقت الوفاة في الحد الأكبر ثم بعد ذلك حال فنقص فقد وجب للبنين. و كذلك أيضا إن كان في الحد الأصغر ثم حال بعد ذلك فزاد فهو للبنين الحظ لهم في الوجهين جميعا،وهو الحد الموضوع ليكون فاصلاً بين المال الكثير و القليل [٧٤] سوى قضاء الديون و المهور و أرزاق الأرامل،وجميع ما شاء [٧٥]. كل ذلك مما هو على الميت قضا[٧٦]. فإن كان قبل أن تقضى هذه في الحد الأكبر،فإذا قضيت انحط عن

ذلك فليحكم فيه كحكم القليل. و إذا كان في الحد الكبير فليجب أيضا أن يدفع لكل ابنة عشر المال لتتجهز به وقت دخولها على زوجها. و كل ابنه تتزوج قبل أختها تأخذ العشر قبل كلها[٧٧] فيكون عشرها أوفر من عشر طريدتها [٧٨] و لذلك حكمان: إن هما تزوجن[٧٩] فقد فازت كل واحدة بما أخذت ، و إن اتفق تزويجهن في وقت واحد قسم لهن على هذه القسمة التي أحكى ثم أخلط و قسم بينهما بالسواء[٨٠].

و شرح ذلك: كان المال ماية دينار . للمتزوجة الأولى عشرة بقي تسعين دينارا . والثانية تسعة دنانير بقي واحد وثمانين . و للثالثة ثمانية دنانير و عُشر، بقي ثلاثة و سبعين غير عشر . و الرابعة سبعة و تسعة و ثلاثين جزءاً من ماية، بقي خمسة و ستون دينارا ونصف وعشر العشر . وللخامسة ستة دنانير و نصف عشر وجزء من ألف. بقي ثمانية وخمسون ديناراً و تسعة و تسعون جزءاً من ألف. و للسادسة خمسة و ثمن عشر وواحد و تسعون جزءاً من ألف غير عشر. بقي ثلاثة و خمسون ديناراً و ثمانية عشر جزء من ألف و عشر. و للسابعة خمسة و ثلاثة أعشار و جزءان غير خمس من ألف. بقي ثمانية و أربعون و ستة عشر جزءاً من ألف غير عشر . و للثامنة أربعة دنانير و ثمانية أعشار و جزء و أربعة أخماس من ألف . بقي أربعة و أربعون ديناراً،وواحد و عشرون جزءاً أو ربعا و خمس من مائة. و التاسعة أربعة دنانير و ثلاثة أعشار و جزءان و سبع من مائة. بقي سبعة و ثلاثون ديناراً و تسعة و ثمانون جزء من مائة. و للعاشرة ثلاثة دنانير و تسعة و ثمانون جزء من ماية. بقي خمسة و ثلاثون ديناراً و جزء من ثلث ماية. فإن تزوجت الواحدة قبل الأخرى كان حقهن كما شرحنا.و إن اتفق تزويجهن كلهن وقتاً واحداً تضم هذه العشور كلها و هي خمسة و ستون ديناراً، فتنقسم [٨١] بينهن بالسواء لكل بنت ستة دنانير و نصف. و يبقى للبنين خمسة و ثلاثين [٨٢] ديناراً و ذلك واجب .

و لهذا العشر ثلاث دوافع لا يجب أن تكون في إحداهن: الأولى أن يكون الميراث عن الأم، فإنه و إن كان كذلك،و خلفت بنين و بنات فالكل للبنين ليست للبنات من شيها[٨٣] لا عشر و لا أرزاق [٨٤]. و الدافعة الثانية : أن يكون الأب قد زوج البنات في حياته فإن كان كذلك ليس لهن عشر. والثالثة أن يكون قد أدركن وتزوجن بعد موت الأب، و لم تطالب إخوتهن بشيء فإن ذلك أيضاً يدفع العشر. وأما إن كان إدراك و لا تزويج بعد فليجب أن ينظر إن كان قد قطع الإخوة

عن أخواتهم جراية الأرزاق ولم تطالبهم فقد فرطت، و ليست لها عشر[٨٥]. فإن كان لم يقطعوا[٨٦]عنها، فيجب أن تأخذ العشر و على أنها قد أقامت زمانا بعد الإدراك. وإن كان الأخوة زوجوُها بعد موت أبيهم، و هي حينئذ صغيرة لم تدرك و أعطت أقل من العشر. فإذا أدركت و طالبتهم يجب أن يتمموه لها و ليس هذا مما يدفع حقها. والأخوة مخيرون إن شاءوا مالاً عيناً دفعوا إلى أختهم، و إن شاءوا جزءاً من العقار الذي خلف أبوهم، و إن مات الأخ قبل دفع العشر إلى أخته و خلف ولداً فلا تقبض العشر من الولد إلا بيمين كحكم كل متوفى يحلف قبل الاستيفاء. و كذلك إن كانوا عدة إخوة و مات واحد منهم و خلف ولداً فتأخذ العشر من حصة كل أخ بلا يمين، ومن حصة الميت بيمين. فذلك كمال شرح القسم الأول الذي هو ميراث الذكران مع الإناث .

الثاني: ميراث الذكران بعضهم مع بعض

فإنه يجب أن يقسم المال بينهم بالسواء ما لم يكن[٨٧] بينهم بكراً[٨٨]. فإن البكر يأخذ سهمين. و هذه حدود البكر[٨٩]: أن يكون لم يولد لأبيه قبل شيء . و على أن أمه قد ولدت عدة أولاد لرجال كثير لم يبال.

و كذلك أيضاً إن كان لأبيه حبل قبله ثم سقط لم يضره شيء بل هو بكر. و إن ولد ذكران في وقت واحد فالتصديق للقابلة أن تعرف أيهما البكر و هو الذي تظهر جبهته إلى نسيم العالم قبل أخيه. فإن كان كذلك و هو البكر، فإن جاز ذلك الوقت لم تصدق القابلة و صار التصديق للام . فإن ميزا في ذلك الوقت ثم اختلطا كيف حيلتهما حتى يأخذوا حظ البكورة. وأما إن جاء كل واحد منهما يطالب بنفسه فالأخوة يدفعونه.يقولون له: ثّبت انك البكر و خذ. و لكن الوجه في ذلك أن يوكل واحد منهما صاحبه على استيفاء حظ بكورته. فإن طالبهم المتوكل يقول لهم لا يخلو أن يكون البكر إما أنا و إما أخي. فإن كنت أنا هو فادفعوا إليّ خط البكورة،و إن كان أخي فقد وكلني. فإذا فعل ذلك لم يمكنهم مدافعته.فإذا قبض حظ البكورة اقتسماها بينهما هو وأخوه.

وللبكورة أيضاً دوافع تدفع حظ البكورة و هي خمسة أربعة منها تدفع كلية الشيء. والخمسة[٩٠] تدفع البعض . فلنشرح الدوافع الأربعة التي تدفع الكل: ونقول إن السبب الأول هو أن تكون ولادة البنين بعد موت أبيهم.فإن كان ذلك فلا فضل للبكر بشيء على إخوته. و شرح ذلك أن يكون رجل قد توفى و ترك ثلاث زوجات حبالي فولدت إحداهن في شهر نيسان و

الأخرى في شهر أيار، و الأخرى في شهر سوان أو كل واحدة قبل الأخرى بيوم.فإن كان كذلك فلا يفضل البكر على إخوته .هذه الدافعة الأولى‌و الثانية:أن يكون الميراث عن الأم فإن البكر أيضاً لا يفضل فيه. فإن ماتت المرأة و خلفت أولاداً واحداً منهم بكر لا يأخذ سهمين[٩١]. و الثالثة أ، يكون الميراث عن الجد أو سائر مورثي الأب فإن البكر أيضاً لا يفضل في ذلك.و شرح ذلك أن يكون توفى الأب في حياة الجد، فمات الجد بعده .فوقعت الوراثة لبني ابنه وفيهم بكر فيقتسمون[٩٢] بالسواء. وكذلك إن مات العم أو العمة أو الخال أو الخالة أو سائر القرابات التي تجب للأب أن يرثهم فماتوا بعد موت الأب فيرثهم أولاده بالسواء لا يفضل في كل هذا البكر. والرابعة إن كان قد فرط و أخذ سهماً واحداً في شيء من مال أبيه[٩٣]،فإن هو فعل ذلك و لم يطالب ،و لم يقل إني إنما ساهلتكم في هذا ،فقد دفع حظ البكورة عن نفسه من المال كله و لا يفضل في ذلك بشيء.هذا شرح الدوافع الأربعة.

و إذا مات أحد الأخوة بعد موت الأب قبل القسمة و أخذوا في قسمة [٩٤] مال البكر. و كل من بقى في الأخوة يجب أن يعزلوا حصة أخيهم الميت، و يقسمون الباقي، و يعطون البكر سهمين ثم يرجعون و يقسمون حصة أخيهم الميت بينهم بالسواء، و لا يفضل البكر فيها بشيء.و شرح ذلك أن يتوفى و يخلف ثلاثة أولاد بعد موته، و يتوفي أحدهما [٩٥]،فإذا يقسما الميراث بينهما لا يعطا [يعطى][٩٦] البكر منه الثلثين والآخر الثلث، و لكن يجب أن يقسم المال على أربعة فيأخذ البكر سهمين و هي[٩٧] النصف و الآخر سهما و هو الربع،و الربع الآخر الذي هو حق الميت يقتسمونه بينهما بالسواء. فيصير للبكر نصف و ثمن.و للآخر ثلث و ربع سدس.نقص من القسمة الأولى ربع سدس، لأن[٩٨] لا يأخذ البكر سهمين إلا من أبيه فقط لا من مال أخيه و لو لم يعش[٩٩] في ذلك الولد بعد وفاة أبيه إلا يوما و لو لم يكن أيضاً إلا ابن يوم واحد أو ولد ساعة واحدة بعد وفاة أبيه.

وأما إن لم يولد قبل وفاة أبيه، وولد بعد موته و مات أيضاً بعد موته فليس يضر ذلك البكر.و لا ينقصه شيء من جزئه بل يقسم المال بينهم، و يأخذ[١٠٠] سهمين.وكذلك أيضاً على إن عاش هذا الأخ الثالث بعد موت أبيه،لا ينقص إخوة البكر من سهمه شيئاً بل يجب أن يأخذ سهمه الذي وجب بعد وفاة أبيه قبل ولادة أخيه الثالث و يقسم الباقي ثلاثة أجزاء.

وشرح ذلك: أن يكون يقسم المال ثلاثة أجزاء: يأخذ البكر الثلث حظ البكورة. والثلثان الباقيان من المال تقسمين على ثلاثة أجزاء. يأخذ البكر تُسعين أيضا، و اخوه الثاني تُسعين، و أخوه

الثلث قسمين صار للبكر الآن نصف و ثلث سدس. ولو قسمتها على القسمة الأولى المذكورة لم يصر له إلا النصف.فالواجب أن يعطوه حظ بكورته "الثلث" سوى حصته و لا تنقصه. فإن حضرت قسمة الأولاد وواحد منهم بكر فحصنا حينئذ إن وجدنا أحد الأربعة أسباب الدفع أن[١٠١] حظ البكورة و إلا دفعنا إليه سهمين.و هذان السهمان من العقار و المال و العين و الديون و الثمار و جميع ما لم يكن كاملاً أيضاً في حياة الأب فكمل بعد موته،و لا يقال إن هذا حادث[١٠٢].

كمل شرح القسم الثاني من البنوة الذي هو ميراث البنين بعضهم مع بعض .

الثالث : ميراث البنات بعضهن مع بعض

والذي يجب أن نشرح فيه أمران[١٠٣]: أحدهما إذا كان بعض البنات صغاراً وبعضهن كباراً أن تقول الصغار اجرين علينا أرزاقا دونكن. و على أن الحكم في البنات الصغار مع البنين أن تجري عليهن الأرزاق.فإن كان الكل بنات لم تزول هذه القضية إلا أن يقتسمونه بالسواء. و الثاني أن يكون قد تزوج البنات في حياة الأب وبقي بعضهن فلا يجوز أن تقولا الأبكار اعزلن لنا ما نتجاهز به[١٠٤] ثم نقسم الباقي بيننا ألا يقتسمن الكل بالسواء. وهذا القول إذا كان أبوهن الذي زوجهن، و أما أن يزوجون [١٠٥] بعد وفاة أبيهن فيجب أن تستخرج الأبكار حقوقهن منهن، وكذلك القول أيضا في البنين إن زوج الأب بعضهم،و ترك بعضهم لا يجوز أن يقول الأعزاب[١٠٦] للمتزوجين أعزلوا لنا كل [١٠٧]....و ننفق و نعرس به قبل القسمة و نقسم الباقي[١٠٨] إلا يقتسمون الكل بالسواء لأن تلك عطية من الله أعطاهم على يد أبيهم. وأما إن مد يده بعضهم إلى المال بعد وفاة أبيهم و تزوج امرأة فيحاسب به أو يزوج أخاه. و كذلك أيضاً إن عَرَسَ [١٠٩] لابنه الكبير في بيت من داره وجب له ذلك البيت خاصة دون أخوته، و لذلك خمسة شروط توجبه. فإن انعكست دفعته: أن يكون المتزوج هو أكبر الأولاد. و أن تكون المرأة عاتقة[١١٠]. و أن يكون لم يتزوج قبل ذلك الوقت. و أن يكون أول من تزوج من البنين هو ، وأن لا يكون للأب في ذلك البيت شيء و لا وديعة، و لا متاع و لا رفع و لا شيء من الأشياء .فإن خالف أحد هذه الخمسة شروط، أن يكون ثم أخ اكبر منه. أو تكون امرأته ثيبا،أو يكون تزوج امرأة قبل هذه،أو يكون قد تزوج أخ آخر قبله.أو يكون للأب في ذلك البيت شيء فلا يجب البيت للابن و كذلك أيضاً جميع ما فضل به الأولاد بعضهم على بعض في حياة أبيهم من كساء ،

وحلي لنسائهم وبنيهم و بناقم، لأنفسهم[١١١] في وقت القسمة. لأن كل واحد ما فوض أبوه على عياله فوض.و أما كسوقم هم في أنفسهم فيجب أن تقسم في وقت القسمة. وإن كان خلف الأب عقاراً و غرس فيه بعض الإخوة غرساً، و نصبوا فيه بساتين،أو خلف مالاً و اتجر به بعض الإخوة فربحوا فيه ، فالربح و الغروس وجميع ما أشبه ذلك يقسم في الوسط دون أن تكون يشترطون قبل الفعل في ماء المحضر[١١٢] و يقولون أن كل ما ربحنا لأنفسنا. فإن فعلوا ذلك فالربح لهم خاصة.

فهذا شرح الثلاثة أنواع قسمة الميراث على الأولاد الذي هو القسم الأول من البنوة .

والقسم الثاني من البنوة هو قسمة الميراث على أولاد الأولاد، و أبواب الواجبات التي يجب أن تعلم في هذا القسم هي أربعة :

الأول: هو ميراث بني البنين مع البنين و هو يكون ضربين:أحدهما:ميراث البنين مع العم أيضاً على ضربين الواحد ميراث الرجل مع العم . و مثاله من الأسماء الموجودة أن يكون يموت راؤبين في حياة يعقوب أبيه و يخلف أولاداً، و شمعون أخوه باقي،فإذا مات يعقوب قسم الميراث بين شمعون و أولاد راؤبين بالسواء.و الآخر: ميراث المرأة مع عمها و هذا المثال:ترك راؤبين "بناتا" فيقسم بين شمعون و بين بنات راؤبين بالسواء.

والضرب الثاني: ميراث البنين مع الخالات و هو يكن على ضربين: ميراث البنين مع الخالة، وذلك أن يكون ليعقوب ابنتين " محلة و فوعة " فتموت محلة في حياته فتخلف بنين فإذا مات يعقوب قسم الميراث بين بني"محلة" و خالتهم بالسواء.والآخر : ميراث المرأة مع خالتها و هذا هو المثال: خلفت "محلة" بناتا فيقسم بين بنات"محلة" و خالتهن بالسواء. فهذا شرح الباب الأول.

و الباب الثاني:ميراثبني البنين مع بعضهم بعضا و ذلك على ضربين: أحدهما ميراث بني العم مع بني عمهم فإن ذلك يقسم على مقدار العمومة لا على مقدار بني العم . و مثال ذلك من الأسماء الموجودة.راؤبين و شمعون الأخوان ماتا في حياة يعقوب أبيهماو خلفا أولاداً ثم مات يعقوب فإذا قسموا ميراثه لا يقسم حصصاً على عدة الأولاد ، إلا يقسم على جزأين أحد [١١٣] لبني راؤبين و آخرلبني شمعون قلوا أم كثروا، كانوا ذكراناً أم إناثاً. فإن كان لراؤبين ابن واحد، و لشمعون ثلاثة نصيبه مثل نصيب الثلاثة.

والضرب الثاني ميراث بني الخالة مع بني خالتهم فإن ذلك يقسم على قدر الخالات. و مثال ذلك "محله" و "فوعة" الأختان ماتتا في حياة يعقوب أبيهما و خلفتا أولاداً.و إذا مات يعقوب يقسم ميراثه قسمين يدفع لأولاد كل واحدة قسم كان الأولاد قليلاً أم كثيراً. كانوا ذكراناً أم

إناثا.. و لا يقسم على قسم [١١٤] عددهم. فإن كان" لحلة "ابن واحد أو ابنة واحده فحصتها مثل حصة بني فوعة قلوا أم كثروا.وكذلك كل ميراث يرثوه[١١٥] قوم مقام أب لا ينظر إلى عددهم، و إنما يأخذون سهماً واحداً قلوا لا ينقصوا كثروا لا يزدادوا.

و الباب الثالث: يجب أن تعلم يجب أن تعلم في ميراث بني البنين هو إذا كان لرجل عدة أولاد وواحد منهم بكر.و مات البكر و خلف أولاداً و مات الأب قبله أو بعده فيجب أن يأخذ أولاده سهمين اللذين هما حق أبيهم لأنهم مقامه. و إن كانوا بناتاً فالحكملهم[١١٦] كذلك.و كذلك أيضاً إن مات سائر الأولاد و بقوا أولادهم [١١٧] يفضلون بني البكر على سائر بني عمهم بحظ البكورة أيضاً كما شرحنا.

و الباب الرابع: معرفة انتقال الميراث من الابن للابنة. فالشرط في ذلك أن مادام اسم الابن قائماً أعني به أن يكون له ابن أو ابنه [١١٨] ابن فإن الميراث لا ينتقل إلى الابنة[١١٩] إلاّ أن يبقى للابن ذكر و لا أنثى و لا من ينحو به. فذلك كمال القول على القسم الأول الذي هو ميراث البنوة.

القسم الثاني: الذي هو ميراث البنوة[١٢٠]

الذي يجب أن يفحص في هذا الباب ثلاثة أمور:

الأول: انتقال الميراث من البنين إلى الأب:

فإنه لا يجب ذلك حتى لا يبقى لهم[١٢٠] نسل للابن و لا للابنة لا ذكر و لا أنثى فإن بقى لهم ابن ابن أو بنت بنت أو شيء من نسل لم يرث الأب شيئا. فإن لم يكن واحد من نسل البنية فالأب وارث، و على أن ثم أخوه يرثون الإخوة فالأب يرث.والأمر الثاني هو أن يكون قد يدفع ميراث الأب في بعض الأوقات و يصير إلى الأخوة. و نحن نبين ما الذي يدفعها و نقول:إن ذلك يكون في وقت أن يموت أحد الأولاد لا يخلف ولدا فيتزوج أحد الأخوة امرأة أخيه الميت، و يدخل في موضعه فيندفع الميراث عن الأب و لا يرث شيئاً و يصير ذلك إلى الأخ الذي[١٢٢] تزوج امرأة أخيه الميت.

و القسم الثاني هو ميراث الجد مع الأخوة أو دونهم :

وذلك أن يموت رجل و يخلف أخوه وجداً،فإن الميراث للأخوة لا للجد . و لا يجوز أن يقاس بالأب و يقال كما أن الأب يسبق الأخوة،كذلك الجد يسبقهم، لا يجوز ذلك فالميراث للأخوة، و

لا يرث الجد معهم شيئاً. و كما أن الابن سابق للبنات في ميراثه عن أبيه كذلك أيضاً [١٢٣] يستبقهن في ميراثه عن أمه، و كذلك جميع نسله يستبقهن[١٢٤]،و لا يرثن معهم شيئا.

فذلك كمال القول على قسم الأبوة [١٢٥] الذي هو القسم الثاني .

القسم الثالث:ميراث الأخوة:

الواجبات التي[١٢٦] يحتاج إلى إيضاح فيه أربع:

الأولى: معرفة السباق إلى الميراث،فإنه يجب أن يسبق الأخوة الأخوات و كل من يقيم اسم الأخ و نسله سبق الأخت. و شرح ذلك: الأخ يسبق الأخت،و ابن الأخ يسبق الأخت،و بنات الأخ تسبق[١٢٧] الأخت.و كذلك أيضا ابن الأخ يسبق الأخت.و بنت الابن تسبق ابن الأخت،و على انه رجل و هي امرأة. و كذلك سائر النسل حتى لا يبقى أحد من نسل الأخ،الأقرب الأخت[١٢٨].

الثانية: إذا انتقل الميراث إلى الأخت فإن كانت هي باقية ورثت. وإن ماتت و خلفت أولاداً ورث أولادها مقامها. و يجب أن نعلم أن في هذا أيضاً البنون أسبق للبنات لأنه إن كان للأختابن و ابنةورث أبن الأخت خاله،و لا ترث الابنة معه شيئاً.

و الثالثة: معرفة التفاضيل[١٢٩] بين الأخوة، فإن ذلك ليس يكون إلا في وقت أن يتزوج الأخ امرأة أخيه الميت.إذا لم يخلف ولدا.و شرح ذلك أن يموت واحد من الأخوة بغير ولد ويخلف امرأة. فتزوجها أحد الأخوة فقد وجب له جميع[١٣٠] ما كان لأخيه المتوفى من مال و عقار دون أخوته ، و لا يرث معه إخوته شيئاً، و هذا القول إن هو تزوج امرأة أخيه الميت.و أما إن أبى من تزويجها[١٣١]،فحظه مثل حظ واحد منهم.

و الرابعة: إذا مات أحد الأخوة و خلف أولاداً،فالواجب أن يرث أولاده حصته مع عمومتهم كانوا ذكراناً أم إناث. و كذلك إن مات الأخوة كلهم و خلفوا أولاداً فالواجب أن يرث أولاده [١٣٢] حصته و يقتسم أولادهم[١٣٣]... لكل بيت جزء قلوا أم كثروا و لا ينقصون،و لا يزيدون ذكراناً أم إناثا [١٣٤] يرثون لأن البنات ترث مع عمها[١٣٥] في مال أخيه.و كذلك ترث مع بني عمها أخ[١٣٦]...فهذا شرح القسم الثالث هو قسم الأخوة.

القسم الرابع: ميراث العمومة:

الواجبات التي يجب أن نشرحها فيه خمس:

الأولى: معرفة انتقال الميراث من الأخوة إلى العمومة .فنقول في ذلك إنه لا ينتقل الميراث إلى العمومة حتى لا يبقى اسم الأخوةلا أخ[١٣٧] ولا واحد من نسله،و لا أخت و لا واحد من نسلها.

و الثانية:معرفة السباق[١٣٨].فإنه يجب أن يسبق العمومة للعمات،و كما يستبقونهم[١٣٩] هم كذلك أولادهم، وشرح ذلك: العم يسبق العمة. و ابن العم يسبق العمة. و كذلك أيضاً ابن العم يسبق ابن العمة.و يسبق بنت العمة، وكذلك أيضاً بنت العم تسبق بنت العمة. و تسبق أيضاً ابن العمة، على أنها امرأة و هو رجل و كذلك سائر النسل. و لا ينتقل الميراث إلى العمة إلاّ أن لا يبقى من نسل العم واحد البتة.فإذا انقطع يجب لها الميراث حينئذ.

و الثالثة: هي إذا مات أحد العمومة و خلف أولاداً فالواجب أن يرث أولاده حصتهم مع عمومتهم ذكراناً كانوا أم إناثاً.و كذلك إن مات أحد العمومة، و ترك [فقط أبناء الأبناء الذين ماتوا فيأخذون [١٤٠] حصة آبائهم.]

وكذلك إن مات الأعمام كلهم و خلفوا أولاداً اقتسم أولادهم أجزاء لكل بيت إن قلوا أم كثروا لا يزدادون و لا ينقصون كانوا ذكرانا أم إناثا، يرثون لأن البنت ترث مع عمها مال ابن عمها الآخر. و كذلك ترث مع بني عمها.

و الرابعة: إذا انتقل الميراث إلى أولاد العمة فالواجب في ذلك أن يسبق الذكران منهم الإناث قياساً على الأخت الذي[١٤١] ذكرنا آنفا. فابن العمة يسبق ابنتها. و كذلك ابن ابن العمة يسبق، و بنت ابن العمة و سائر النسل، لا ترث بنت العمة حتى لا يبقى نسل لأخيها.

و الخامسة:إن كان الجد باقيا و قد انتقل الميراث من نسل الأخوة إلى العمومة فالواجب أن يدفع إلى الجد لا إلى العمومة لأنه أولى من العم[١٤٢].و إنما يدفع الجد من أن يرث مع الإخوة لأنه لو كان باقياً لكان الميراث له،فإذا هو كذلك فأولاده مقامه.وأما هاهنا فليس هذه الحجة.فالميراث للجد لا للعمومة.فهذا شرح القسم الرابع.

فإن لم يكن للميت أحد الأنساب المذكورة فيجب أن نفحص،لان لابد من أن يكون له وارث من الإسرائيلية من أخوه الجد و بنيهم و بني بنيهم أو ما ارتفع إلى فوق ذلك أو هبط

إلى ما هو دون ذلك.جملة أصول المواريث المشتركة خمسة عشر.سبعة منها يرثون و ثمانية لا يرثون.

أنواع السبعة الذين يرثون:

الرجل يرث مع عمه في مال عمه و عمته،و جده وجدته،و عم أبيه و عمة أبيه والمرأة[١٤٣] ترث مع عمها في مال عمها،وعمتها،وجدها و جدتها و عم أبيها.أبناء الأخ مع أبناء الأخ يرثون.بنات الأخ مع بنات الأخ يرثن. أبناء الأخت مع أبناء الأخت يرثن.بنات الأخت مع بنات الأخت يرثن. وأبناء الأخ مع بنات الأخ.

و الثمانية الذين لا يرثون:المرأة [١٤٤]مع أخيها لا ترث في مال أبيها و لا في مال أمها و لا جدها و لا جدتها و لا عمها و لا عمتها،و لا خالها و لا خالتها.الرجل مع خاله لا يرث.المرأة مع خالتها لا ترث،بنات الأخت مع بني الأخت لا يرثن. المرأة لا ترث مع بنت أخيها.المرأة لا ترث مع بني أخيها.فذلك كمال الخمسة عشر القرابة المشتركة.

و قال القرابات على أربع ضروب.منها وارث مَوِّرث.و منها وارث لا مَوِّرث.و منها مَوِّرث لا وارث.و منها لا وارث و لا مَوِّرث. فأما المورِّثون و الوارثون:الأب لابنه، و الابن لأبيه ،و الأخوة مع الأب بعضهم لبعض.و الجد لبني بنيه،و بنو البنين لجدهم .و العم لبني أخيه، و بنو الأخ لعمهم. و عم الأب لبني ابن أخيه. و بنو ابن الأخ لعم أبيهم. هؤلاء خمسة عشر قريباً وارثون مورثون. و الوارثون لا يورثون ثمانية: الرجل لأمه[١٤٥]، والرجل لامرأته، أبناء الأخت لخالتهم، و بنو ابن الأخت لخال أبيهم. و بنو ابن الأخت لخال أمهم، و بنو بنت الأُخت لخال أمهم، و بنو البنت لجدتهم. و بنو البنت لجدهم، هؤلاء الثمانية وارثون لا مورثون.

المورَّثونُ لا وارثون تسعة تعكس تلك:

المرأة لابنها، و المرأة لرجلها، و الخال لبني أخته، والخالة لبني أختها، و خال الأم لبني بنت أخته. والجد لبني بناته، و الجدة لبني بناتها. هذه التسعة: مورِّثون لا وارثون. و الذين هم لا وارثون و لا مورِّثون ثلاثة عشر: الأخوة من الأم [١٤٦]، و العم من الأم، و العمة من الأم، و الخال من الأم، و الخالة من الأم، و عم الأب من الأم، وخال الأب من الأم. فذلك[١٤٧] ثلاثة عشر قرابة لا وارثون و لا مورثون.

و المورثون الذين ينتقلون [١٤٨] المواريث اثنين:الابن من أمه[١٤٩].الرجل من امرأته و كذلك ابنه إذا مات الابن في حياة أمه أو الرجل في حياة زوجته رجع الميراث إلى بيت أبيها و إن سبق

موتها لموته و لو ساعة واحدة نقل الميراث من بيت أبيها ودفعها إلى بنيه أو إلى أخوته أو عمومته أو أجداده لأبويه.فإن ماتا في وقت واحد و لم يوقف على أيهما سبق الموت إليه بأنهما غرقا في بحرا ووقع عليهما[١٥٠]..أو حريق أو ما أشبه ذلك.فإن حدث مع هذا شيء و لم يعلم من الذي مات منهما قبل.فيجب أن يقسم الميراث.يدفع نصفه إلى بيت المرأة الذين هم وارثوها.و النصف الثاني إلى وارث:الزوج و الابن[١٥١]و الخنثى حكم بالدون لها إذا كان له إخوة و أخوات و المال كثير فيقام مقام ابنه و يجري عليه أرزاق و لا يرث.و إن كان المال قليلا ليس فيه أرزاق البنات فيقام ابن و لا يجرى عليه أرزاق.و قال أصحاب التمييز يجب أن ننظر البول من أيه[١٥٢].فإن كان يبول من الذكر حكمنا له حكم الذكر.و إن كان يبول من مبول الأنثى حكمنا له حكم الأنثى. و لم يتبدى [١٥٣] به و لا هو رأى.

و الوارثون أيضاً ينقسم[١٥٤] قسمين:أحدهما وارث يرث مورثه،و يرث أيضاً مقام مورثه.و الآخر وارث يرث مورثه،و لا يرث مقام مورّثه . فأما الوارث الذي يرث مورثه،ويرث أيضاً مقام مورثه. فالأب للبنين[١٥٥]. و البنون للأب والأخوة، والعمومة، وسائر القرابات و هو ما تبقى بعد هؤلاء الخمسة الذين نذكرهم

و أما الوارث الذي يرث مورثه فهم ثلاثة و هو ينقسم ثلاثة أقسام:

القسم الأول:لا يرث مقام مورثه و لا يرث آخرون مورثه مقامة.

و الثانـــــي: لا يرث آخرون مورثه مقامه،لكن يرث مقام مورثه.

و الثالــث : لا يرث مقامَ مورثه ،و لكن يرث مقام آخرون.

للأول نوعين،و للثاني نوع واحد،و للثالث نوعين فذلك خمسة .

فأما نوع القسم الأول الذي هو لا يرث مقام مورثه، و لا يرث آخرون مورثه مقامه فأحدهما الرجل لامرأته .و شرح ذلك انه لا يرث مقام مورثه لأنه إن مات أبو امرأته في حياتها و ماتت بعد أبيها ورث الزوج جميع ما كان لأبيها.و أما إن ماتت المرأة في حياة أبيها ثم مات أبوها بعدها لا يرث الزوج حماه في موضع امرأته .وكذلك أيضاً لا يرث آخرون مورثه مقامة.و شرح ذلك إن ماتت امرأته قبله وورثها و له أولاد من امرأة أخرى فإذا مات هو نقل الميراث من المرأة الأخرى مقام أبيهم .

والنوع الثاني: البنات اللاتي لهن أخوة لا يرثن مقام مورثهن و لا يرث آخرون مورثهن مقامهن.و شرح ذلك إذا مات الأب .و كانت النعمة واسعة أخذن العشر.و كذلك إن مات جد

لهن في حياة أبيهن.أخذن العشر من نعمتها جميعاً و أما إن مات الأب قبل الجد، ومات بعده الجد،فالبنون يقومون مقام الأب و يرثون.و أما البنات فلا يأخذن إلا [١٥٦] العشر من مال الجد،و من مال الأب فقط .و كذلك أيضا إن كان أبوهن بكراً، و مات في حياة الجد،و له أخوة أولاداً يأخذون سهمين كما شرحنا.فإذا أخذوا السهمين قسموها بنصفين ، النصف الواحد يعطون منه العشر للبنات،و القسم الثاني الذي هو حظ البكورة يجزءوه البنون بينهم و ليس للبنات فيه العشر .لذلك قلنا أن لا يرثن مقام مورثهن يعني العشر [١٥٧] فقط. وكذلك لا يورثن أيضاً العشر لأحد لأنه إن كان لهن زوج أو بنت فإنهن[١٥٨] العشر كما شرحنا.و إن لم يكن لهن فأخوتهن الوارثون.هذا شرح المعنى المنعكس.

ونوع القسم الثاني و هو الذي يرث مقام مورثه و لا يرث آخرون مورثه مقامه.فهو الابن الذي يرث أمه و مقامها و لا يورث شيئاً لأحد مقامه.و شرح ذلك:رجل و له أخوة من أب لا من أم . و ماتت أمه في حياته،وصار شيئها [١٥٩] له. فإذا مات هو نقل الميراث و صيرها لأحد أخوته الذين من أبيه من امرأة أخرى .وأما إن مات هو في حياة أمه ثم ماتت أمه بعده،لا يجوز أن يكون أخوته الذين من أبيه يقولون [١٦٠] نرث مقام أخينا.و أما أن يرث مقام أمه فإنه يرث في كل حقوق تجب لها.

و نوعا القسم الثلث الذين[١٦١] آخرون مورثهم مقامهم و لا يرثون مقام مورثهم.أحدهما البكر إنه يورث حظ البكورة لأولاده إن مات هو قام أولاده مقامه و أخذوا حظ البكورة كما شرحنا في الكتاب. و أما أن يرث حظ البكورة مقام مورثه،أعني أباه فلا.و شرح ذلك أن يكون[١٦٢] يموت الأب في حياة الجد و له ابن بكر .فإن مات الجد فأولاد ابنه يقومون مقام أبيهم للمواريث. و لا يقوم البكر مقام أبيه ليأخذ سهمين من مال جده.و لا يأخذ من مال جده إلاّ سهماً واحداً. وهذا القول إن لم يكن أبوه أيضاً بكراً،فأما إن كان أبوه أيضاً بكراً،فيأخذ أيضاً من مال جده سهمين كما يأخذ من مال أبيه.

والنوع الثاني: الذي يُوَرِّث ميراثه لآخرين مقامه،و لا يَرث مقام مَوَّرثه هو الأخ الذي تزوج امرأة أخيه.الميت الذي لم يخلف ولدا. فشرحنا في أول الكتاب أن من صار إلى هذه الحال هو الحائز جميع تركة أخيه الميت الذي لم يخلف ولدا.فإن وقع بعد ذلك ميراث لأخيه فلا يجوز أن يأخذه دون أخوته بل يقسم الكل بالسواء.و شرح ذلك أن يكون لراؤبين حنوخ فلو، حصرون، كرمى . "فيموت حانوخ بلا ولد ويخلف مرة فيزوجها[١٦٣] "فلو" فيجب أن يحوز كل حق هو لحانوخ[١٦٤]

حواشي وتعليقات كتاب المواريث

١- يوجد في بداية المقدمة سطران الكلمات فيهما غير مترابطة ، وغير واضحة . وقد أشار ميلر في بداية حديثة عن الكتاب إلى أنه لم يستطع ترجمتها إلى اللغة العبرية كما فعل مع بقية المقدمة، ونص الكتاب نفسه. ويبدو أن هذين السطرين من المحتمل أن يكونا إضافة من الناسخ وإن كانا لا يفيدان شيئا معينا إذ لا علاقة لهما بما بعدهما، وأن بداية المقدمة بهذه الصورة التي هي عليها توحي انه لم يسبقها أي كلام سابق.

٢- إشعيا ٤٤:٦ والفقرة المكتملة هي :אני ראשון ואני אחרון والمعنى في قوله : أنا الأول والآخر. وقد أشار ناشر الكتاب إلى فقرة أخرى في نفس السفر الإصحاح ١٢:٤٨ على أنها الفقرة التي ذكرها سعديا في هذا الاستشهاد. إلا أن سياق النص يتطلب أن تكون الفقرة الأولى هي الأقرب للنص.

٣- إشعيا ٢٦:٤ والمعنى : ثقوا في الله إلى الأبد. ويشير ميلر إلى انه لا يوجد في سفر إشعيا كلمة בטחו أخرى سوى ما في هذه الفقرة.

٤- تثنية ٣٥:٤. والفقرة المشار إليها بكاملها تقول :" אתה הראית לדעת כי יהוה הוא האלוהים אין עוד מלבדו". والمعنى : "إنك قد أريت لتعلم أن الرب هو الإله".

٥- تعترفوا : في النسخة التي نشرها ميلر كتبت بدون ألف بعد الواو، وستجد من خلال النص أن مثل هذا سيتكرر كثيرا دون أن ينبه إليه.

٦- الزبور : تعبير إسلامي غير متداول أو معروف في الفكر اليهودي ، وقد استخدمه سعديا هنا متأثرا بالفكر الإسلامي . وهذا التعبير أو الاسم يعني الكتاب الذي أنزل على سيدنا داود عليه السلام ، بعكس ما هو عليه في الفكر الديني اليهودي . إذ المزامير عندهم هي كلام سيدنا داود نفسه.

٧- المزامير ٩٠:٢ ومعنى الفقرة " من قبل أن تولد الجبال أو ابتدأت الأرض المسكونة منذ الأزل إلى الأبد أنت الله.

٨- المزامير ١٠٢:٢٦.

٩- أشار الناشر في حاشيته إلى أن المخطوطة التي اعتمد عليها جاء بها מאיה وصحتها מאהיה وقد ترجمها إلى מהות العبرية وقد وفق في التصحيح والترجمة.

١٠- جاء في المخطوطة التي اعتمد عليها الناس كلمة [ואתקנהם] في صورة الجمع وحقها الإفراد ولذلك صححها الناشر في النص فقال [ואתקנה وأتقنه].

١١- كان من المفروض أن تأتي هذه اللفظة في حالة التذكير عطفا على أتقنه فيقول ونصبه.

١٢- أيوب ٢٦:٧. وقد شرح سعديا كلمة צפון هنا على أنها تعني السماء .بينما جاءت في الترجمة العربية المتداولة لهذه الفقرة :" يمد الشمال على الخلاء ، ويعلق الأرض عل لا شيء". وشرح سعديا هو الأصوب.

١٣- إشعيا ٤٣:٦.

١٤- أيوب ٣٦:٢٥ والمعنى :" كل إنسان يبصر به الناس ينظرونه من بعيد.

١٥- فتحصى: في المخطوطة كتبت بالألف . ونقلها الناشر كما هي دون أن ينبه إلى أن حقها أن تكتب بالألف المقصورة (ياء). وقد صوّبتها في النص الموجو د بين أيدينا.

١٦- إشعيا ٤٣:١٠ والمعنى :" أنتم شهود يقول الرب . وعبدي الذي اخترته لكي تعرفوا. وتؤمنوا بي وتفهموا أني أنا هو قبلي لم يصور إله . وبعدي لا يكون". واستشهاد سعديا هنا يدل على مدى تفهمه لمعنى الوحدانية.

١٧- تبدو اللفظة في الكتاب وكأن الحرف الأول منها كان ناقصا [סתעין] واجتهد الناشر في وضع هذا الحرف واختار الميم فأصبحت الكلمة מסתעין وإن كان الأصوب أن تستبدل هذه الميم بالياء لتصبح الكلمة יסתעין(בהאאי يستعين بها.

١٨- مزامير ٣٣:٦ والمعنى : بكلمة الرب صنعت السماوات... الخ.

١٩- في بعض الأحيان كان سعديا الفيومي يدخل لفظة أو أكثر من الألفاظ العبرية ضمن سياق الجملة التي يكتبها . ولعل ذلك ربما يرجع إلى أن اللفظة العربية المناسبة للجملة لم تكن حاضرة في ذهنه عند الكتابة ، ونجد ذلك يتكرر في بعض المواضع الأخرى من الكتاب

٢٠- الكلمة هنا يبدو أن حلقا نالها في عجزها ، ويمكن تصويبها فنقول :(مقام الأمر) ونعني بالأمر هنا مشيئة الله سبحانه وتعالى. وقد أشار ناشر الكتاب إلى ذلك أيضا.

انظر : حاشية صـــ٣ من الكتاب . نشر ميلر.

٢١- إشعيا ٤٦:١٠ ومعنى الفقرة :" مخبر منذ البدء بالأخير . ومنذ القديم بما لم يفعل قائلا رأيي يقوم ، وأفعل كل مسرتي".

٢٢- كتبت في النسخة المنشورة بالألف ، وحقها أن تكتب بالياء وهي هنا تفيد صيغة اسم المفعول " المتقى" أي الذي يتقيه الناس.

٢٣- مزامير ٤٧:٢٠

وقد ذكر الناشر أنها الفقرة الثالثة والمعنى : لأن الرب عل مخوف ملك كبير على كل الأرض".

٢٤- والتساني وسائر: كما في النسخة المنشورة . وقد ذكر ميلر أن صحتها " والتاني " وأعتقد أن الأفضل أن تكون " والتسامي " من السمو والرفعة لأن اللفظة جاءت في معرض الحديث عن ذات الله ووصفه بالصفات التي تليق به. وكلمة " وسائر " هنا هي المناسبة كما صححها الناشر .

٢٥- أخبار الأيام الأول ٢٩:١١ ومعنى الفقرة :" لك يارب العظمة والجبروت والجلال والبهاء، والمجد. لأن لك كل ما في السماوات والأرض . لك يا رب الملك وقد ارتفعت رأسا على الجميع ".

٢٦- مزامير ١٤٥:٢١ والمعنى : بتسبيح الرب ينطق فمي، وليبارك كل بشر اسمه القدوس إلى الدهر والأبد".

٢٧- العلوي طبقا لما جاء في النص وإن كنا نرى أن صحتها :" السماء العليا".

٢٨- أخبار الأيام الثاني ٦:١٨ والمعنى : لأنه هل يسكن الله حقا مع الإنسان على الأرض ... الخ.

والأب[١٨١] يرث قبل الجد.القولان جميعا متساويان.وهما شكيان.وجب القسمة بينهما بالسواء.فذلك شرح الأربعة أبواب من القسم الثاني.

القسم الثالث:

هي[١٨٢] مطالبة التي يتقارون ببعضها و البعض ينتكرون [١٨٣].فنحكم بالقرار ونقسم الإنكار.شرح ذلك:

إذا طالب الشكيّ بني شمعون في مال جده يعقوب فيقول الشكيّ:إني أبن راؤبين ولي النصف.و يقول له بنو شمعون:أنت أخونا و أما لك [١٨٤] الثلث فالواجب أن يدفع إليهم النصف الذي أقر لهم به و يقسمون السدس الباقي بينهما بالسواء.فذلك كمال الشرح في الثمانية أقسام الشك على سبيل الإيضاح.

فإذا وجب القسمة للمواريث ووقع في القسمة :مزارع، وحقول، ودور، وبيوت، وثياب، وكُتب، وغير ذلك[١٨٥]. فاحتاج في ذلك إلى القسمة .فالحكم في ذلك على ثلاثة ضروب:

الأول: إيجاب القسمة.

والثاني: المنع منها دون أن يرضيا.

والثالث:المنع منها و إن رضيا.

شرح ذلك الضرب الأول:

ذلك إذا وقع ميراث بين اثنين، وأراد أحدهما القسمة و كان ذلك الشيء بدمته[١٨٦] ينتفع به فإذا قسم بطلت منفعته،فتعلمّ أنه لا يجب أن يقسم دون أن يكون ينتفع به مثل نفعه المصنوع له،و المقصود إياه بتهيئته.فإن كان كذلك وجب أن يقسمو إلاّ فلا يقسم .و الحدود الموضوعة لتقام[١٨٧] الأشياء هي ثلاثة أنواع:

النوع الأول: تقسيم الحقول:فنقول إنه إذا وقع لهم حقل في ميراث يكونون اثنين أو ثلاثة أو أكثر فقال بعضهم :يقسمها.و قال بعضهم :بيعها و نقسم ثمنها .فيجب أن ينظر إن كان إذا ما قُسمت مزرعة صار في حصة كل واحد موضع تسعة أقباب[١٨٨].و القب كَيْل[١٨٩] معروف،فيجب أن يقسموها و لا تباع،إلاّ من أراد منهم البيع فيبيع بعد القسمة.و إن كان إذا هي قسمت لم يحصل لكل واحد موضع تسعة أقباب،فلا يجوز أن تقسم بل تباع و يقسم ثمنها.و إن كان جنانا يجب أن ينظر إن كان إذا قسمت حصل لكل واحد مساحة

بدار نصف قب فيجب أن تقسم و لا تباع .و الذين يطلبون البيع يبيعون بعد القسمة نصيبهم . و إن كان لا يحصل لكل واحد موضعاً بدار نصف قب فيجب أن تباع و يقسم ثمنها .و إن كان بستاناً أو كرماً فيجب أن ينظر إن كانت تتم حصة كل واحد منهم موضع بدار ثلاثة أقباب، فيجب أن تقسم و لا تباع.و إن كان إذا قسم لم يحصل لكل واحد موضع بدار ثلاثة أقباب فيباع و يقسم ثمنها.

وهذه الشروط في الشام، أما في العراق على عمل كل يوم[١٩٠]. و إن كانت أرضاً ذات حراث فحراث اليوم [١٩١] و يجب الآن أن نشرح بعد مساحة الحقول، والبساتين،و الأجنة[١٩٢].فنقول إن فسحة المزرعة تكون على ضربين :إما حصة بسيطة، و إما حصة مضاعفة. والبسيطة تحتاج إلى ثلاثة معارف. وكذلك المضاعفة تحتاج إلى معارف ثلاث.فأما الثلاثة معارف البسيطة هي أن المزرعة يجب أن يحصل في القسمة لكل واحد بدار تسعة أقباب .فنحتاج أن نذكر مساحة ذلك .إن كان مربعاً،أو مدوّراً أو مثلثاً .فتقول إن كان الحقل مربعاً فالمساحة التي يجب أن تحصل لكل واحد هي بدار تسعة أقباب تكون مساحتها من كل وجه من الأربع جهات واحد وستين ذراعاً و ثلث و تسع في مثلها فيكون في التكسير ثلاثة آلاف ذراع و سبع مائه ذراع وخمس و سبعين ذراعاً.

شرح ذلك لأن واحداً وستين في عشرة ست مائه و عشرة في عشرين تكون ألفا ومائتين وعشرين[١٩٣] تكون ألفا و مائتين و عشرين . و في أربعين تكون ألفين وأربع مائه و أربعين. و في ستين تكون ثلاثة آلاف و ستمائة و ستين. و أيضاً واحد وستين في واحد وستين صار ثلاثة آلاف وسبعمائة وواحد و عشرين .وثلث واحد وستين تكون عشرين و ثلث.و تُسْعها صارت ستة وعشرين و ثلثين.أضعفها لأنها في مثلها صارت ثلاثة و خمسون و ثلث. أجمعها مع ثلاثة آلاف وسبعمائة وواحد وعشرين فذلك ثلاثة آلاف وسبعمائة و أربعة وسبعين و ثلث و تحتاج ثلثي ذراع من الكسور صار ثلاثة آلاف و سبع مائه و خمس و سبعين سواء. هذا القول في المربع.

فإن كان مدوراً فتكون مساحة هذه التسعة أقباب فيه إذا ما قسم بقسمين تحتاج إلى زيادة الثلث عليه فيزاد على هذه الحصة ثلثها .فتكون في التكسير التي كانت ثلاثة آلاف و سبع مائه وخمس و سبعين خمسة آلاف .فإذا التمس مساحتها بالاستدارة ضربت سبعين و ثلثين و نصف عشر في مثلها وجدت حقيقة محسوبك. وشرح ذلك سبعة في سبعة تسع و أربعين.سبعة في سبعين تكون أربع مائه و تسعين .وسبعين في سبعين تكون أربعة آلاف و تسعين[١٩٤]. بقى ثلثان و نصف

عشر .ثلثا [١٩٥] سبعين ستة و أربعين و ثلثان و نصف عشرها تكون ثلاثة و نصف،صارت خمسين و سدس أضعَفُها لأنها في مثلها صارت مائه وثلث. يجري ثلث للكسور بقى مائه. أصفها إلى تلك صارت خمسة آلاف وافق [١٩٦] الحساب.هذا القول في المدوَّر.

و إن كان مثلثا تكون مساحة الأقباب منه ضعف ما هي في التربيع.وذلك أن المثلث إذا كان مستوى الأضلاع فأردنا أن نصيره مربعاً فتكون تلك الثلاثة آلاف والسبع مائه و الخمسة والسبعين التي هي في التربيع بسيطة تصير في المثلث مضعَّفة فتكون سبعة آلاف و خمس مائه تكون مساحتها من كل ثلث ما لو كانت أربعة ستة وثمانين ونصفاً و خُمساً في مثله تقطع هذه الحصة في مثلها.

شرح ذلك ستة و ثمانين في عشرة تكون ثمانمائة و ستين . و في عشرين ألف و سبع مائه و عشرين و في أربعين تكون ثلاثة آلاف و أربع مائه و أربعين.و في ثمانين تكون ستة آلاف و ثمانمائة و ثمانين.و أيضاً ستة في ستة و ثمانين تكون خمس مائه و ستة عشر.فذلك سبعةآلاف و ثلاث مائه و ستة و تسعين.و نصف ستة و ثمانين تكون ثلاثة و أربعين .عشر ستة و ثمانين تكون ثمانية و نصف و عشر[١٩٧]،صارت واحد و خمسينو نصف و عشر.أضعفها صارت مائه و ثلاثة و خُمُس .وتخرج أربعة أخماس من العشر.صارت مائة و أربعة.أضفها إلى تلك السبعة آلاف و الثلاث مائه و الستة و التسعين صار الجميع سبعة آلاف و خمسمائة سواء بغير زيادة و لا نقصان.

صحة هذه القسمة في التربيع و التدوير و التثليث و أنقصها ثلاث معارف البسيطة، وثلاث معارف المضاعفة أيضاً كذلك لأن هذه الحصة هي تسعة أقباب إن كانت لبكر فيجب أن يعطى[١٩٨] بدار ثمانية عشر قباً فيصير في التربيع ضعف ما ذكرنا، و في التدوير ضعفاً، وفي التثليث ضعفاً. وأما ضعفا في التربيع فإنه إذا كان مربعاً كانت في التكسير سبعة آلاف و خمسمائة ذراع فيصير في باب الجذر ستة وثمانين و نصف و خمس في مثله كما ذكرنا و شرحنا في تثليث البسيطة الذي يصير ضعف التربيع سواء لا يزيد و لا ينقص هذا القول في المربع.

وإن كان مدوراً يزاد عليه ثلث فيصير السبعة آلاف و الخمس مائه في هذا عشرة ألاف و هي ربوة[١٩٩]، فيكون تدويرها من الطرف إلى الطرف مائة في مائة فيصير مضروب مائة في مائة عشرة آلاف كما ذكرنا.

فإن كان مثلثاً فيزيد أحد النصفين على الأكثر فيحتاج إلى أن يضعَّف فيصير في التكسير خمسة عشر سواء، فيكون مساحته من كل جهة من الثلاث جهات مائه و ثلاثو عشرين و سبعين في مثله سواء.

وشرح ذلك مائه و ثلاثة و عشرون في عشرين تكون ألفين و مائتين و ستين أضفها إلى تلك صارت أربعة عشر ألفاً و خمسمائة و ستين .و أيضاً مائة و ثلاثة و عشرونفي ثلاثة صارت ثلاثمائة و تسعة و ستين.أضفها إليها أيضاً فذلك أربعة عشر ألفاً و سبع مائه و تسعة و عشرون.و سبع مائة و ثلاثة و عشرين خمسة و ثلاثين أضعفها لأنها في مثلها صارت سبعين.أضفها إلى تلك صارت خمسة عشر ألفاً غير واحد .و تخرج من الكسور واحد تمام خمسة عشر ألفاً كما ذكرنا.فذلك شرح المثلث .صحة هذه القسمة أيضاً في التربيع و التثليث و التدوير.كمل القول في المزارع.

القول في الأجنة

قد شرحنا أن حدها أن يحصل كل واحد فيها مثل بدار نصف قب. شرح ثلاثة أنواع المفردة:

الأول:- التربيع و مقداره بالتكسير مائتين ذراع[٢٠٠] و عشرة أذرع و ثلث. فيكون جذره في التربيع أربعة عشر و نصف في مثله.إبانة ذلك:أربعة عشر في عشرة تكون مائه و أربعين.أربعة عشر في أربعة تكون ستة و خمسين .فذلك مائه و ستة وتسعين. ونصف أربعة عشر سبعة.أضَعِّفها لأنها في مثلها صارت أربعة عشر.زدها على تلك صارت مائتين و عشرة سواء.و يخرج من الكسور ثلث فذلك شرط التربيع.

وشرط التدوير أن يكون مقدار هذا النصف قب المذكور الذي هو بتكسير التربيع مائتين و عشرة و ثلث.يزاد عليه ثلاثة كما ذكرنا فيصير التكسير في التدوير مائتين و تسعة و ثمانين و ثلثاً و تُسْعاً ،فيكون جذرها سبعة عشر غير نصف عشر في مثله. شرح ذلك سبعة عشر في عشرة يكون مائة و سبعين.سبعة عشر في سبعة مائه وتسعة عشر. و الكل مائتين وتسعة وثمانين. يذهب[٢٠١] لمكان كيف العشر سبعة أتساع تكون منعفة واحداً واحداً خمسة أسباع.الباقي مائتين وسبعة وثمانين سواء. فذلك شرط التدوير.و مساحة التثليث أن يكون مقدار هذا النصف القب المذكور ها هنا التي بتكسير التربيع مائتين و عشرة و ثلث، أربعمائة و ستة عشر[٢٠٢] و ثلثين ذراعاً يشابه بدار قب في المربع. و ذلك أن يقسم نصفين،و يطرح الواحد على الأكثر فيكون جذره عشرين ذراعاً و ربع و سدس في مثله.شرح ذلك :عشرين في عشرين أربع مائه. ربع

عشرين خمسة. سدس عشرين ثلاثة و ثلث. صارت ثمانية وثلث.أضعّفها :صارت ستة عشر و ثلثين سواء.فذلك أربع مائة و ستة عشر ذراعاً وثلثي ذراع على الحساب الواضح.

هذه شروط المفردة (٢٠٣). و مساحة نصف القب في المضعّف، أعني ما يعطا (يعطى) للبكر فيجب أن يضعّف سهما كما ذكرنا فيصير موضع نصف القب في التربيع موضع قب و هو أربعمائة و ستة عشر و ثلثان بالتكسير و هو في باب الجذر عشرين ذراعاً و ربع و سدس في مثلها. و شرحها كما شرحنا.و ذلك حق المربع .فإن كان مدوراً زدنا عليه ثلثاً كما يجب لكل تدوير.فهو أربعمائة و ستة عشر و ثلثان.إذا زدنا عليه مائة و خمس و ثلاثين و نصف و تسع صارت الجملة خمسمائة و اثنين و خمسين و ثلث .تكون جذورها للتدوير ثلاثة و عشرين ذراعاً ونصف في مثلها. إيضاح ذلك ثلاثة و عشرين في عشرة تكون مائتين و ثلاثين و في عشرين تكون أربعمائة و ستين.و ثلاثة و ثلاثة و عشرين (٢٠٤) تسعة و ستين.الجملة خمسمائة و تسعة وعشرين. و نصف ثلاثة و عشرين إحدى عشر ونصف.أضعّفها لأنها في مثلها صار ثلاثة و عشرين. زد عليه خمسمائة و تسعة و عشرين يصير خمسمائة و اثنين و خمسين. و تخرج ثلث ذراع من الكسور لأن نصفاً في نصف ربع و بقي نصف سدس.فذلك شرحه للتدوير.

وإن كان مثلثاً متساوياً احتجنا إلى أن يكون موضع ألف مضاعفا فيصير موضع قبين. وتنضعف(٢٠٥) مساحته في التربيع. و ذلك أن تربيعه بالتكسير أربعمائة و ستة عشر و ثلثان. فإذا أضعفتها(٢٠٦) صارت ثمانمائة و ثلاثة و ثلاثين و ثلث. يكون جذرها حينئذ على ما قطع تسعة وعشرين غير عُشرٍ في مثلها .

إبانة ذلك تسعة و عشرين في عشرة تكون مائتين و تسعين،تسعة و عشرينفي عشرين خمسمائة و ثمانين،و أيضاً تسعة و عشرين في تسعة تكون مائتين وواحد وستين. صار جملة ذلك ثمانمائة وواحد و أربعين. و بقي تسعة(٢٠٧).التسعة والعشرين. وفي الثمانية و سبعاً ذراع الباقي ثمانمائة وثلاثة و ثلاثين و ثلث سبعا(٢٠٨). أضفها إليها في الكسور صار ثمانمائة ثلاثة و ثلاثين.

فذلك شرح الثلاثة أقباب (٢٠٩) سام المضعف.

القول في الكروم و البساتين

إن اشترطنا أنها لا تقسم أو يكون القسم ثلاثة أقباب، فإنا نحتاج أيضاً إلى شرح ثلاثة معاني إن كانت بسيطة و ثلاثة معاني أيضاً إن كانت مضعّفة.

فأما شرح الثلاثة معاني البسيطة فالأول إن كانت مربعة فحصة ذلك يكون بالتكسير ألف ذراع و مائتين و خمسين.الجذر في ذلك للتربيع خمس و ثلاثون ونصف في مثله. و إبانه ذلك أن تضرب ٣٥ في ٣٠ فتصير ألفاً و خمسين.و أيضاً ٣٥ في ٥ تكون مائهو خمس و سبعون.و سبع خمسة و ثلثين عشرة و نصف صار ذلك ١٢ و نصف.أضعفها لأنه يجب أن تضرب في مثلها فتصير خمس وعشرون. زد عليها ١٧٥ صارت مائتين (٢٠٠).زدها على ألف و خمسين صار الجملة ألف ومائتين و خمسين سواء بتصحيح الحساب.

وإن كان تدويراً زد عليها ثلثاً في التقصير[٢١٠] و ذلك أن تقصير تربيعه ألف ومائتين و خمسين فتكون ثلثها أربع مائة و ستة عشر و ثلثي ذراع.فإذا أضفتها إليها كان الجملة ألف و ستمائة و ستة و خمسين سواء بغير نقصان.فذلك تصحيحه في المدوّر.

و أما في المثلث فإنه كما شرحنا تحتاج أن تنظر كم تربيعه فتضعف تكسيره في المثلث.

وشرح ذلك أنه في الربيع مبسوطا ألف و مائتين و خمسين.فتحتاج إذا ما أضعّف[٢١١] أن تصير ألفين و خمسمائة.فإذا التمست الجذر لذلك كان جذره حينئذ خمسين في خمسين فهو ألفين وخمسمائة.لأن خمسة في خمسة خمسة و عشرون. خمسين في خمسين تكون ألفين و خمسمائة. كملت شرح أنواع البسيطة.

والمضعف أعنى حظ البكر فتكون جذره في المربع مثل جذره في المربع[٢١٢] فتصير في موضع[٢١٣] ست الاف فتكون كما شرحنا خمسين في خمسين في الجذر فتكون الفينو خمسمائة في التقصير(التكسير).

و الشرح كما شرحنا في هذا الباب المتقدم .

وإن كان مدوّراً يجب أن يزاد عليه الثلث و أن يعطا(يعطى) مقدار ثمانية اقباب.فنقول أن موضع ثمانية أقباب يكون في التقصير ثلاثة آلاف و ثلاثمائة و ثلاثو ثلاثين و ثلث.يكون الجذر لها للتدوير على ما يقطع الخط من كل جهة ثمانية وخمسون في مثلها، فإذا أخذنا الإيضاح لذلك ضربنا ثمانية و خمسين في عشرة تكون خمسمائة و ثمانون و في عشرين تكون ألف و ماله و ستين و في اربعين تكون الفين و ثلاثمائةو عشرين.و أيضاً ثمانية و خمسون في عشرة تكون خمسمائة وثمانون، زدها على تلك تكون ألفين و تسعمائة سواء.و أيضاً ثمانية و خمسون في ثمانية تكون أربعمائة و أربع و ستون. انقطع منها ربع الثمانية و الخمسين و هو أربعة عشر و نصف ،و أضعفها لأنها في مثله تكون تسع و عشرون.أنقصها من تلك يبقا (يبقى) أربعمائة و خمس و ثلاثون يذهب للكسور

واحد و ثلثين يبقا أربعمائة وثلاثة و ثلاثون و ثلث أضعفها إلى الأوائل يحصل في جملة ذلك ثلاثة آلاف وثلاثمائة و ثلاث و ثلاثون و ثلث كما ذكرنا و حصلنا.

و إن كان مثلثاً متساوي الأضلاع فاحتجنا إلى أن نضعفه كما هو في المربع مثل الحسابات التي صحت لنا،فيصير الألفين و الخمسمائة إذا أضعفت خمسة آلاف.فيكون جذرها حينئذ في מד אלתר [٢١٤] بسواء سبعين ذراعاً و ثلثين و نصف عشر في مثلها و هو مضاعف بزياد ١٢ قبا. فهذا شرح القسم الأول الذي هو قسم الحقول و ما جانسها.

و القسم الثاني في البيوت:

فنقول أن قسمة البيوت على ضربين: إما إن وقع بيت مفرد في الميراث بين اثنين أو ثلاثة فقال بعضهم نبيع و قال بعضهم نقسم فإن كان كل ذلك البيت إذا قسم يصير لكل واحد منهم أربعة أذرع في أربعة.جائز أن يقسم و لا يباع.و إن كان للبيت ساحة بين يديه فليجب أن ننظر إن كان فيها لكل واحد إذا قسمت ثمانية أذرع طولاً في أربعة عرضاً قدر ما يعمل منه إسطوان ٤×٤ و دهليز ٤×٤ فجائز أن تقسم .

والضرب الثاني إن كانت بيوت كثيرة من دار،مساحة الدار نفسها لا تقسم حتى يكون فيها ثمانية أذرع طولاً في أربعة لكل واحد.و كل ذراع من هذه القسمة ستة قبضان في الذراع مقدار كل قبضة وحدها مقاس أربع بعرض البهم[٢١٥] أو ستة بعرض الخنصر أو خمسة و ثلث بعرض السبابة.و هذه الثلاثة متساوية.

والنوع الثالث قسمة سائرّ البقايات مما أشبه ذلك .فإن الحد الموضوع لهذه القسمة أن يكون إذا ما قسمت تهيأ أن يعمل في كل قسم منها ذلك الأمر الذي هيأت له. و كذلك إن وقع في الميراث شقاق،أو أكسية و نظير ذلك إن كان إذا قسمت أيضاً يصلح أن يقال لها ردا الصيف أو كساء الصيف يقسم و إلا فلا يقسم.فإن كانت هذه التقاسم كلها على ما ذكرنا فجائز أن يقسم.فهذا شرح القسم الأول.و القسم الثاني هو امتناع القسمة . و هو إن قصر كل واحد من هذه التقاسم من الحدود المذكورة فيه الموضوعة له و لم يكن فيه لكل قسم كذلك فلا يجوز أن يقسم حينئذ. و كذلك أيضاً سائر الآنية من حديد، ونحاس، و غير ذلك. فإن قال بعض القوم لا نقسم كل واحد منها فلا تقسم. و إذا امتنعت القسمة وجب واحد من ثلاثة أشياء: أما أن رضي أحد القاسمين أن يأخذ هو الجزء الأول و يحاسب شريكه بالأفضل الذي بينهما فيفعل. أو يقول

أحد القاسمين لصاحبه إما أن تبيع مني أو تشتري مني فيجب أن يبيع منه أو يشتري منه و على أن الآخر يقول تقسم .و الثالث أن يقول كل واحد منهما أنا نشتري فإن قالا كذلك لا يباع لا لهذا و لا لهذا بل يباع و يقسم ثمنه .فذلك كمال شرح الضرب الثاني هو إن تراضيا اقتسماها.

والقسم الثالث: هو الذي لا يقسم و إن تراضيا .ذلك الكتب المقدسة و هي أربعة وعشرين سفراً و ما أشبه ذلك . فإن رضيا أن يقتسماها لم تزيدهما. وهذهالاقوال[٢١٦] إن كان دستا(דסתא)[٢١٧] واحدا و ألا تقسم .و أما إن كانت دسوتا (דסותא) ورضيا بأن يأخذ كل واحد منهم دِستا فجائز لهما.و إن كانت معمولة دستين أو ثلاثة و رضي الواحد منهما أن يقسمه و لم يرض الآخر فيجب أن يباع كما هو على أنه جزوان أو ثلاثة فإنه لا يجوز أن تقسم الأجزاء إلاّ برضاهما.

و ذلك تمام الإيضاح لتقاسم المواريث و هو[٢١٨] نبأيه كمال القول على المواريث.

كمل كتاب المواريث بعون الله مما عنى بتأليفه رابينو سعديا بن يوسف رحمه الله(مثواه الجنة).

دون حصرون،وكرمي لأنه مقام حانوخ.فإذا مات راؤبين لا يقول "فلو"اقسموا الكل على أربعة وأعطوني حصة حانوخ أخي سوا[١٦٥] حصتي بل يقسم على ثلاثة بالسواء.وأما أن يورث ذلك لآخرين فهو يورث لأن لو أنه تزوجها مات قبل أخيه[١٦٦] لوجب دفعها إلى ولده.

فذلك شرح نوعي القسم الثالث.و ذلك كمال ما احتجنا شرحه في هذا الباب.

القول في الشكوك

الشك الذي يقع في المواريث على ضربين: أحدهما شك القرابات.و الآخر شك إحدى القرابتين. وهذان لا يكونان إلا على سبيل التعدي.أن تكون امرأة تعدت فتزوجت بعد توفي زوجها قبل استيفاء ثلاثة أشهر [١٦٧] فتزوجت في شهرين فولدت في نحو سبعة أشهر من وقت دخولها على الرجل فلا يعرف هل هو ابن الأول المتوفى و هو ابن تسعة أشهر ،أو هو ابن الرجل الثاني و هو ابن سبعة أشهر .فصار ذلك الولد شكا.أما في تحريم القرابات فنشدد عليه و نحرم عليه قرابته من الرجل الأول[١٦٨] والثاني. و سنشرح ذلك في موضعه.

وإنما اضطرناها هنا إلى ذكره لقصة المواريث التي لا تتهيأ بالتشديد فنبين كيف يكون ذلك :

نقول في ذلك إنما كانا هذان الرجلان المتوهم [١٦٩] الولد لأحدهما و ليس هو معروفاً غير أخوين،و مات أحدهما و جاء هذا الشكيُّ ليطلب شيئاً من وراثته،فليس له أن يأخذ شيئاً .و إن مات هو وجاء الرجلان المتوهم عليهما أنه ابن أحدهما يطلبان وراثتهما اقتسما ماله بينهما بالسواء[١٧٠] .و أما إن كانوا إخوة فنحتاج في ذلك إلى شرح،و ذلك لا يكون إلاّ أن يكون راؤبين و شمعون أخوين فمات راؤبين من غير ولد فقام شمعون و تعدى و تزوج امرأته قبل وفاء العدة التي هي ثلاثة أشهر .فبعد سبعة أشهر لدخولها عليه ولدت ولداً هو شك أن يكون ابن الأول لتسعة أشهر ،و ابن الثاني لسبعة أشهر .فإذا كان كذلك و اضطرنا للميراث فله ثمانية أحكام.الحكم في ذلك على ثلاثة أوجه:إذا تقابل[١٧١] دعاويهم في الميراث،ورجح دعوى المرء له أفلج[١٧٢] و إن رجح عليه سلم [١٧٣]و إذا توازن الدعويان وجب قسمة الشيء بالسواء.

<u>وأما القسم الأول :</u>

فمطالبة الشكي لشمعون في ميراث يعقوب فيدعي الشكي أني[١٧٤] ابن راؤبين أخيك، نصف مال يعقوب لي،ونصفه لك.فيقول له شمعون:أنت ولدي و ليس لك شيء.أنا الوارث فهلك فإن

أفلج الحجة في هذا الباب لشمعون إذ شمعون أيقن و ذاك هو الشك يدفع الشك لليقين و لا يأخذ الشك شيئاً.

و الباب الثاني:

مطالبة الشكي لشيء شمعون على وراثة شمعون[١٧٥]،فيدعى أني ابن شمعون ويقول: أعطيني نصيباً معكم فيقولون له هم أنت ابن راؤبين و ليس لك معنا شيء.فالافلاج أيضاً في هذا الباب لبني شمعون إذ هم أهل اليقين يدفع الشك و لا يأخذ شيئاً.

و الباب الثالث:

مطالبة الشكي لأولاد شمعون على ميراث واحد منهم إذ يموت فيقول أنا أخوكم، أعطوني جزءاً معكم. و يقولون هم له: أنت ابن راؤبين و ليس لك معنا شيء في هذا الباب.أيضاً الأفلاج لهم إذ هم اليقين و هو الشك. و اليقين يدفع الشك و لا يأخذ شيئاً معهم.و كذلك أيضاً إذا طالبوا[١٧٦] أولاد الشك إحدى هذه الثلاثة مطالبات لم يصح لهم شيء.كمل شرح القسم الأول.

القسم الثاني:

هو إذا التقى النظيران و الشكيان فيجب قسمة المال، وله أربعة أنواع:

النوع الأول:مطالبة الشكيّ لشمعون على وراثة راؤبين. الشك يقول:أنا ابنه و كل شيء لي. و شمعون يقول: أنت ابني و ليس لك شيء. توازن الكلام جميعاً. شكيان كلاهما يقتسمان المال بالسواء.

والنوع الثاني: مطالبة الشكيّ لبني شمعون على وراثة راؤبين فيدعي إنه [١٧٧] ابن راؤبين و المال له كله .وهم يقولون له :أنت أخونا و لك جزء معنا جميعاً شكيان ، وجميعاً يقتسمان المال،النصف له ، و النصف لهم .

والنوع الثالث: مطالبة الشكيّ ليعقوب على وراثة شمعون.إن لم يكن لشمعون ولد فيقول:أنا ابنه، والكل لي.فيقول له يعقوب:أنت ولد راؤبين و ليس لك شيء.جميعاً متوازنان و هما شكيان.الواجب في ذلك قسمة المال بينهما بالسواء[١٧٨].

والنوع الرابع: مطالبة الجد يعقوب لشمعون على ورثه[١٧٩] الشكي فيقول يعقوب:هو ابن راؤبين ابني. و أنت عمه، وأنا جده و الجد يرث قبل العم[١٨٠].وشمعون يقول:أنا أبوه و أنت جده

٢٩- " سبحان من لا تسبق الملائكة " صححها الناشر بقوله :" سبحان من لا تطيق الملائكة".

٣٠- مزامير ٨٩:٧

٣١- تثنية ٤:١٢

٣٢- إشعيا ٤٠:١٨

٣٣- يذكر الناشر أن كلمة " في شأن " الأصل فيها شأنهم . وأن كنا نرى أن الأصوب أن تكون الجملة " في شأن كل خلق".

٣٤- إشعيا ٤٥:٢٢ والمعنى :" التفتوا إليّ ، واخلصوا يا جميع أقاصي الأرض لأني أنا الله وليس آخر".

٣٥- مزامير ١٠٤:٢ والمعنى:"اللابس النور كثوب " الباسط السماء كشقة".

٣٦- هذه اللفظة نقلتها طبقا لما هي عليه في نسخة ميلر المنشورة، غير أن الناشر في ترجمته العبرية للنص العربي أبدلها بكلمة اللباس ، وسياق النص يتطلب ذلك.

٣٧- ناحوم ١:٦ والمعنى :" من يقف أمام سخطه ، ومن يقوم في حمو غضبه ، غيظه ينسكب كالنار. والصخور تتهدم منه.

٣٨- صحح الناشر لفظة מנאדם في هذه العبارة بقوله:" يلبس عليه مناديل الأفل ". وترجم النص بذلك ، ويبدو أنه اعتقد أن كلمة אלאפל كلمة عربية فنقلها كما هي إلا أن الكلمة عبرية الأصل كتبها سعديا كما هي وهي تعني أيضا الظلمة والضباب وبذلك تكون الترجمة صحيحة.

٣٩- مزامير ١٣٩:١٢ ومعنى الفقرة : الظلمة أيضا لا تظلم لديك ، والليل مثل النهار يضيء . كالظلمة هكذا النور .

٤٠- مزامير ١٣٩:٤ والمعنى :" لأنه ليس كلمة في لساني إلا وأنت يارب عرفتها كلها. ونرى أن العبارة قد ضاعت منها بعض الألفاظ ويمكن تصويبها كالآتي : قبل (أن) تسير الكلمة (على) لساني.

٤١- الذي لا يدركه كَلّ ولا نَصَب . واضح من تلك العبارة مدى تأثير الفكر الإسلامي في فكر سعديا ، فقد تأثر بالأساليب والعبارات العربية السائدة في عصره . كما يبدو من تعليق الناشر أنه لم يفهم معنى الجملة . وكان سعديا ينقل كثيرا من المصطلحات العربية والإسلامية بل ومن نص القرآن كما يتضح من قوله:" لا تأخذه سنه ولا نوم.

٤٢- الأمثال ٦:٢.

٤٣- تقول العبارة في مضمونها كيف يفاد من الذي يفيده . بمعنى أن الله سبحانه وتعالى لا يحتاج شيئا من أحد إذ كيف يحتاج وهو الذي يعطي المحتاج ولذلك نجد الناشر يصحح العبارة في اللفظة الأخيرة منها بقوله عند ترجمها إلى العبرية: ואיך יועילהו מה שהוא עשה לתועלת הנבראים " وقد غير الناشر لفظة מפתידה في النص إلى מפידה (مفيدة).

٤٤- أخبار الأيام الأول ٢٩:١٣.

٤٥- كتبت اللفظة في الكتاب بالصاد وليست بالسين . ونعتقد أنها كانت بهذه الصورة في الكتاب وتعتبر من أخطاء النسّاخ.

٤٦- مزامير ١٥:١٣٤.

٤٧- مزامير ١٨:١٣٤.

٤٨- مزامير ٤:٨.

٤٩- مزامير ٧:١٣٥.

٥٠- مزامير ١٤:١٠٤.

٥١- مزامير ٢٥:١٣٦.

٥٢- أيوب ١٠:١٢.

٥٣- إشعيا ٩:٢٦.

٥٤- مزامير ٢:١٠٤.

٥٥- طحي طعاته، يبدو هنا خطأ الناسخ عند كتابته هذه العبارة. وصحتها :" طحي طاعته ".

٥٦- هنا أيضا على ما يبدو خطأ من الناسخ في عبارة " أعلمهم النيات الحاكم ". إذ صحة هذه العبارة وأعلمهم النيات المحكمة .

٥٧- ويخترفوا [ויכתרסו] كلمة غير واضحة المعنى، ولذا أشار ناشر الكتاب في حاشيته إلى أنها من المحتمل أن تكون واحدة من الأخطاء العديدة التي وقع فيها الناسخ وصوابها ويخترسوا.

٥٨- في نص النسخة المنشورة وردت كلمة אעאטהם. ويبدو أنها خطأ من الناسخ كما أشار الناشر إلى ذلك ولهذا فصحة اللفظة هي أعطاهم.

٥٩- الأمثال ٢٢:٦.

٦٠- هوشع ١١:١٢.

٦١- في المخطوطة التي يبدو أن الناشر قد اعتمد عليها جاءت هذه الكلمة لا بالضاد وصحتها أن تكون بالضاد وقد نبه على ذلك .

٦٢- في النسخة المنشورة خطأ أيضا مطبعي حيث أضاف الناسخ نونا أخرى في كلمة : "أمنا"فأصبحت فأمننا وصحتها فأمنا.

٦٣- الأصوب أن نقول في السماء العليا .

٦٤- الأصوب أن نقول لا شريك له لا كما جاءت في الكتاب " لا شريق " ولعل ذلك خطأ في النسخ لم ينبه إليه الناشر.

٦٥- جاء في الكتاب ותארותה אלדי : ومن الواضح أن ذلك خطأ من الناسخ في المخطوطة التي أخذ عنها ميلر وصحتها תוראתה אלתי . أي توراته التي نزلت بدلا من נזל نزل. ولم يصحح الناشر ذلك ولم يشر إليه.

٦٦–اعتاد سعديا في مؤلفه هذا أن يكتب الهمزة المضمومة واو على نحو ما نجد مثلا في كلمة مؤلف فكتبها מולף و ذلك لأنه لا توجد صورة للهمزة في اللغة العبرية كما هو الحال في العربية.

٦٧–القنية: القِنية،و القَنوة،و القُنوة،و القَنية: الكسبة قلبوا فيه الواو إلى ياء للكسرة القريبة منها.وأما قنية فأقرت الياء بحالها التي كانت عليها في لغة من كسر. وهذا قول البصريين.أما الكوفيون فجعلوا قنيت و قنوت لغتين.

والقنية קניה في اللغة العبرية تعنيרכישה أي حيازة، امتلاك. و المقصود بهاالممتلكات التي يحوزها الإنسان و يمتلكها و له حرية التصرف فيها .

انظر في ذلك:

أ– ابن منظور: لسان العرب. المجلد الثالث.ص١٧٧ .دار لسان العرب بيروت.

ب– אברהם אבן שושן: המלון החדש . ערך קניה.

٦٨–بالنسبة للهمزة المكسورة نجد أن سعديا يكتبها ياء في أغلب الأحيان كما نجدها هنا في كلمة נבתדי نبتدئ. و كذلك يكتب الهمزة المفتوحة ألفا مثل פנבדא في النص، ويتكرر ذلك باستمرار لديه.

٦٩– نلاحظ أن مسعود بن حاي بن شمعون في كتابه المسمى" الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين". قد أسقط السطور الأولي المذكورة و بدأ من الجزء الذي يلي ذلك بداية من قوله: المواريث تنقسم أربعة أقسام ....

انظر:

مسعود حاي بن شمعون:الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين.مطبعة روبين مسكوفتش بمصر ١٩١٩ .

٧٠– بتنويع الأول: يقصد تقسيمه إلى أقسام كل قسم حسب نوعه على حدة ليسهل معرفة ما يخص كل قسم أو نوع.

٧١– الأصوب أن يقول:إما أن يكون الأولاد.

٧٢– نعمة الميت: ترجمها الناشر נכסים أي ثروة.و المقصود هنا تركته التي تركها بعد وفاته كما أشار في هامش الكتاب إلا أن كلمة الميت كتبها سعديا بياءين אלמיית كما جاءت في المخطوطة . و نعتقد ورودها بهذه الصورة في المخطوطة هو ضرب من خطأ الناسخ

انظر:

כתאב אלמואריה מע סאיר אלכתב ואלרסאיל אלפקהייה תאליף : רבינו סעדיה גאון בן יוסף אלפיומי.
אברגה וצחחה ובינה בתפאסיר וחואש באעבראניה יואל הכוהן מיללער. פריס .שנה תרנ"ז.

٧٣– وذلك ما ذكره ابن شمعون في المادة رقم ٥٣١ في كتابه سالف الذكر نقلاً عن אבן עזר و التي تقول :"التركة للذكور دون الإناث، و إنما عليهم نفقة غير المتزوجة منهن حتى تتزوج أو تبلغ :" ثم جاء بعد ذلك بالمادة ٥٣٣ و هي شرط للمادة السابقة حيث جاء بها :" يشترط لحكم المادة ٥٣١ أن تكون التركة

غنية تقوم بالذكور والإناث إلى زواجهن أو بلوغهن، و إلا عزل منها ما يكفي الإناث لمن دون الذكور.و هذا على خلاف مع طائفة القرائين التي تجيز حق البنت في الميراث مع الولد لأنها من الأصول و سيأتي تفصيل ذلك في المقارنة.

انظر:

مراد فرج:شعار الخضر .مطبعة الرغائب. القاهرة .ص١٥٢ و ما بعدها.

٧٤- سوى قضاء: نقلها حاي بن شمعون ص١٣١ بقوله (ماعدا). و هي و إن كانت تعطي المعنى إلا انه لم يلتزم الدقة في النقل أو التنويه إلى ذلك. كما نلاحظ أن سعديا قد كتب كلمة سوى بالألف الممدودة סוא و ليست المقصورة كما يجب أن تكون. وكذلك كلمة قضاء كتبها بألف واحدة و أهمل كتابة الهمزة المفردة التي كان يجب التعويض عنها بألف أخرى.أي تكتب קצאא و إن كان أحياناً يفعل ذلك .

٧٥- و جميع ما شاء: في ص ١٣١ من كتاب حاي بن شمعون يستخدم هذه العبارةبصورة أخرى حيث يقول:" وجميع ما أشبه ذلك " و هي و إن كانت تفيد المعنى المطلوب من العبارة الواردة في كتاب سعديا إلا أن النقل عنه كان بتصرف من ابن شمعون و لعل ذلك راجع إلى كونه يصيغ الكتاب في صورة مواد قانونية .

٧٦- المقصود من كل ذلك ما يجب على الميت قضاؤه، و قد نقل حاي بن شمعون ذلك دون أن ينبه للمعنى المراد منه .

٧٧- قبل كلها يعني قبل الجميع .

٧٨-طريدتها: الطرد: الشّل،و الطّريد: المطرود من الناس.و الأنثى طريدٌ و طريدةٌ و جمعها طرائد . و الطرد يعني الإبعاد ،و طردت الرجل طرداً إذا أبعدته،و الطريد: الرجل الذي يولد بعد أخيه، فالثاني طريد الأول.يقال هو طريده. و الليل و النهار طريدان كل واحد منهما طريد صاحبه. فطريدتها هنا تعني التي ولدت بعدها .

انظر:

ابن منظور:لسان العرب. المجلد الثاني ص٥٧٨ _ ص٥٧٩.

٧٩- إن هما تزوجن: المراد هنا إن تزوجت الواحدة قبل الأخرى.و قد نقل ابن شمعون هذا و أدخله في النص و ليس منه.

انظر ص١٣١ من كتاب ابن شمعون.

٨٠- و قسم بينهما بالسواء:في مقدمه كتاب " الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين" قال حاي بن شمعون : و قسم بينهما بالماية، و لم يحافظ على أصل نص سعديا الفيومي خلافا كما ذكره في مقدمته من أنه نقل النص دون تصرف فيه . و هو يعني هنا انه إذا كان المال ماية قسم بنسبة ذلك . و هو ما شرح به سعديا بعد ذلك

انظر مقدمه حاي بن شمعون .

٨١- و ذلك ما جاءت به المادة (٥٥٠) من كتاب حاي بن شمعون و الذي ينص على أنه " إذا دعت الحال إلى تزويجهن في وقت واحد جمعت الأعشار . ثم قسمت عليهن حصصاً متساوية . و هو ما ذكر أيضاً في אבן העזר مادة ٤ فصل ١١٣ . و هو المبحث الثالث من "شولحان عاروخ."

٨٢- و يبقى للبنين خمسة و ثلاثين ديناراً:حق "و ثلاثين" هنا الرفع و لكني نقلتها كما هي "نصبا" للحفاظ على الصورة التي كانت عليه المخطوطة التي اعتمد عليها ميلر هنا، و ما أريد أن أنبه إليه أن ذلك يحدث كثيراً و يتكرر و في مرات عديدة فأقوم بتصويب الخطأ أو على الأقل الإشارة إليه في الهامش في بعض المواضع.

٨٣- ليست للبنات من شيها لا عشر : العبارة هنا يكتنفها الغموض و لا توضح عن رأي المؤلف في شيء، و نعتقد أنها كتبت بأسلوب مضطرب لا يتردد في ثنايا الكتاب نفسه، و أن ما حدث في اضطراب العبارة ربما يرجع إلى غفلة من الناسخ . و أما ميلر فصحح العبارة حتى يستقيم النص بقوله:"فإذا كان الأمر كذلك و تركت بنينا و بنات فكل شيء للبنين و ليس للبنات أي شيء "

انظر : هامش ص١٢ من كتاب :

כתאב אלמוארית אכרגה וצחחה ובינה בתפאסיר וחואש באעבראניה יואל הכוהן מיללער רחמה אלה.

٨٤- لا عشر و لا أرزاق: المقصود من هذهالعبارة الواردة هنا في نص كتاب المواريث لسعديا أن الميراث إذا كان عن الأم أي أن التركة كانت للأم و ليست للأب ، فليس للبنات من هذه التركة شيء لا عشر ،و لا إعالة حتى البلوغ أو الزواج ،و إنما تذهب التركة كلها إلى الأولاد الذكور فقط .

٨٥- يلاحظ في هذه العبارة الضعف في أسلوب سعديا العربي.هذا بالإضافة إلى التحول في أسلوب الكتابة عن جماعة البنات هنا إلى صيغة "المفردة المؤنثة بدلاً من صيغة جمع الإناث التي يفترض أن يأتي في صيغة الجمع فقد جاءت في عبارته :" و لم تطالبهم فقد فرطت. و ليس لها عشر."أي أنها قد تسببت في ضياع حقها في العشر لعدم مطالبتها أخوتها بذلك الحق في حينه.

٨٦- فيما يتعلق بالاستخدام اللغوي لواو الجماعة المسندة للفعل في نهايته،فإننا نلاحظ أن سعديا الفيومي لم ينتهج نهجاً معيناً يسير عليه و ينفذه، حيث نجده تارة يتبع الواو بالألف طبقاً للقاعدة العربية كما في الفعل יקטעוא. و تارة أخرى يهمل وضع هذه الألف بعد الواو كما في قوله: "אן שאו מאלא עינא דפעו אלי אכתהם ואן שאו .... الخ.

٨٧- كثيرا ما نجد سعديا لا يستخدم قاعدة اللام الجازمة أي لا يعمل هذه اللام فيما بعدها من الأفعال المعتلة بحيث تحذف أي تجزم حرف العلة فقد ورد هنا في عبارته:"لم يكون بينهم". دون حذف الواو التي هي حرف العلة المجزوم،و سار على ذلك في معظم استخدامه للام الجزم . و قد أشار محقق النص إلى مثل هذهالملحوظات،و إن كان حاي بن شمعون في نقله عن سعديا لم يتنبه إلى ذلك وقد تم تصويب الفعل هنا.

انظر : كتاب المواريث. ص١٤.باريس ١٨٩٧ .

٨٨- ما لم يكن بينهم بكرا: وردت في نص الكتاب هكذا منصوبة، و الأصوب أن يقول بكرٌ بالضم

٨٩- تنص الشريعة اليهودية طبقا لما جاء في سفر التثنية(٢١: ١٦-١٧)على أن يحصل الابن البكر على نصيبين في التركة حيث جاء:"فيوم يقسم لبنيه ما كان له لا يحل أن يقدم ابن المحبوبة بكرا على ابن المكروهة البكر.بل يعرف ابن المكروهة بكرا ليعطيه نصيب اثنين من كل ما يوجد عنده لأنه هو أول قدرته له حق البكورية".

و قد أخذ المشرّع بذلك،فقد نصت المادة (٤٩١) من كتاب حاي بن شمعون على ذلك . و قد حدد الفقهاء اليهود امتياز البكر في تركة أبيه عند الوفاة ،أما ما يزاد عليها بعد الوفاة فلا امتياز له فيها،لأن تركة الأب تكون يوم وفاته أما ما يضاف إليها بعد ذلك فليس للابن البكر ميزه فيه عن بقية الأخوة.و تختلف الفرقة القرائية في ذلك مع الربانيين إذ أن الابن البكر عند القرائين له نصيبين في التركة و ثمرتها بعد الوفاة.أي في التركة وما يحدث فيها من زيادة بعد الوفاة.

انظر: مراد فرج:شعار الخضرص——١٥٩-١٦٠.مع مراعاة انه لا امتياز للبكر في تركه الأم على الإطلاق.

والبكر طبقاً للشريعة اليهودية هو أول أبناء الرجل الذكور الذين يخرجون إلى الدنيا أحياء و لو ليوم واحد. وحتى لو سبقه سقط.

فإذا مات الولد أثناء الوضع فليس بكراً و من يأتي بعده يعتبر البكر. وقد ذكر سعديا شروط البكر هنا . هذا بالنسبة للبكر من الإنسان و كذلك بالنسبة للحيوان أو الزروع. فكل ما جاء منها أولا يعتبر بكرا له.

راجع:

١- אנציקלופדי מקראית. ערך בכור.

٢- شعار الخضر ص١٦١.

٩٠- يقصد هنا الخامسة و ليس الخمسة. و لم يتنبه إليها الناشر،و إن كان حاي بن شمعون قد تنبه لذلك و صححها في كتابه المذكور آنفا.

٩١- وذلك على اعتبار أن ميزة الابن البكر لا تكون إلاّ في تركة الأب فقط.و إن كان البعض قد ذكر أن هذه الميزة تنسحب على الأم أيضا استنادا إلى أن النص قد قال:"و من مات..."دون تخصيص للأب فيصدق هذا على النوعين الرجل و المرأة. و قد رد على ذلك صاحب كتاب شعار الخضر بقوله:"و هو خطأ فإن مسند الامتياز إنما هو قوله"يميز البكر..."و أن البكر"عنفوان قوته "و الضمير هنا عائد إلى الأب.

انظر:شعار الخضر.ص١٥٩.

٩٢- لعل ما يعنيه سعديا الفيومي هنا هو أن الأب المتوفى في حياة الجد لم تكن له تركة خاصة تُوَرث و أن ما سيقتسمهاالأولاد بعد وفاة الجد هو نصيب والدهم في تركة الجد.فإن كان الأب بكرا للجد أخذ الأولاد سهمين تماماً كما حدث مع بنات صلفحاد، ثم يقسم ذلك بينهم بعد ذلك بالسواء و لا ميزه لبكوره الابن هنا إذ لا تركة للأب المتوفى في حياة الجد.

انظر:شعار الخضر ص١٦٠

٩٣- أسلوب سعديا هنا غير منظم وركيك و لعله يقصد انه إذا كان الابن البكر قد فرط في حقه من مال أبيه و أخذ سهما(نصيبا) واحداً و لم يطالب بالسهم الثاني في حينه فلا حق له فيه بعد ذلك أي بعد القسمة.

٩٤- في قسمة مال: المقصود هنا قسمة مال الأب. و لذلك أضاف حاي بن شمعون ضمير الغائب العائد على الأب. انظر حاي بن شمعون ص١٣٥.

٩٥- الأصوب أن يقول "أحدهم لأن الضمير هنا عائد على جمع وهم" ثلاثة أولاد.

٩٦- لا يعطى:كتبها سعديا بألف في نهاية الفعل وصححتها عندي بالياء و هي من الفعل أعطى يعطي على الرغم من أن سعديا سبق و كتبها بالياء.كما أنه من المفروض أن يقول "فإذا قسما" بدلا من قوله "يقسما".

٩٧- و هي النصف:و صحتها و هو النصف، و كذلك يقسماله بدلاً من يقسمونه.

٩٨-لأن لا يأخذ...الخ حتى لا يأخذ البكر سهمين إلا من أبيه. و في نسخة حاي بن شمعون نجده قد زاد كلمة:"مال"قبل أبيه توضيحاً و هي ليست في النص (ص١٣٦)

٩٩- و لو لم يعش:صحح الناشر هذه الجملة بإعمال "لَمْ" الجازمةفحذف حرف العلة من "يعيش"خلافا لما كانت عليه مخطوطة سعديا.و يبدو أن حاي بن شمعون قد نقل من النسخة المحققة بواسطة ميلر .

انظر:المواريث صــ١٧. و يقابل ذلك المادة ٤٩٦ من حاي بن شمعون ص ١٨٨.

١٠٠- و هو ما يقابل المادة ٤٩٨ من حاي بن شمعون.

١٠١- الدفع إن حظ البكورة:"إن "هنا زائدة لا عمل لها و بحذفها يستقيم معنى الجملة الواقعة في جواب الشرط السابق في "إن وجدنا أحد الأربعة أسباب...

١٠٢- المقصود بهذه العبارة أن السهمين اللذين يأخذهما من كافة ما ترك الأب سواء كان عقاراً أو مالاً...الخ و ما يكون هناك من نتاج لهذا العقار أو غيره لم يكن قد حان موعد جنيه عند وفاة الأب.و يختلفون بعد ذلك فيما يَجِدْ من نتاج بعد الوفاة لحين القسمة.ففرقة الربانيين لا تجيز إعطاء الابن البكر سهمين إلاّ في حدود معينة.أما القراءون فقد أطلقوا ذلك و إن كان منهم من يرى رأي الربانيين.

انظر:شعار الخضر عند الحديث عن امتياز الابن البكر.

١٠٣- و الذي يجب أن نشرح فيه أمران:هكذا في نسخة ميلر المنشورة، و قد نقلها حاي بن شمعون دون تصويب.و الصواب:"نشرح فيه أمرين."

١٠٤- ما نتجاهز:ذلك ما جاء في نص الكتاب المنشور.و قد صحح حاي بن شمعون هذه العبارة في نسخته فقال:"ما نتجهز". و يبدو أن محقق الكتاب و ناشره لم ينتبها إلى الألف الفاصلة بين الجيم و الهاء. والصواب ما ذهبا إليه.

١٠٥-و أما إن يزوجون: تلك كانت صورتها في المخطوطة كما يقول الناشر في هامشه بعد أن صوبها إلى تزوجن،و قد نقلها ابن شمعون مصوبة.

١٠٦-أعزب:جمع عَزَب و هو غير المتزوج.و يقال:رجل عزب و معزًا به:لا أهل له..و امرأة عَزَبَة،و عَزَب.لا زوج لها.و رجلان عزبان، و الجمع أعزاب.والعُزّاب:الذين لا أزواج لهم من الرجال و النساء .

انظر: ابن منظور: لسان العرب.المجلد الثاني ص٧٦٢-٧٦٣ .بيروت

١٠٧-هناك عبارة ناقصة من المخطوط أشار إليها الناشر و لم يقترح لها بديلاً. ثم جاء حاي ابن شمعون و أكمل العبارة بقوله:"اعزلوا لنا كل ما أخذتموه،فننفق ونعرس...الخ لأن ذلك ما سبق و نهى عنه من قبل بقوله : "لا يجوز أن يقول الأعزب...

١٠٨-و نقسم الباقي إلا يقتسمون:هكذا جاءت العبارة في النص . ونقلها ابن شمعون دون أي تعليق و نعتقد أن الصواب الذي يستقيم معه المعنى هو أن نقول :"بل يقتسمون الكل بالسواء...

١٠٩-عَرَسَ:العين و الراء و السين أصل واحد صحيح تعود فروعه إليه و هو الملازمة.قال الخليل:عَرَسَ به إذ ألزمه. فمن فروع هذا الأصل العِرْس:امرأة الرجل. وقال أبو عمرو بن العلاء:أعْرَسَ الرجل بأهله إذا بني بها.

وجاء في اللسان : وعرس الشيء عُرَسًا (اشتد) و عرس الشر بينهم:لزم ودام.و عرس به عرساً: لزمه...و عرس الصبي بأمه عرسا: ألفها و لزمها. و قال ابن الأثير: أعرس الرجل، فهو معرِس إذا دخل بامرأته عند بنائها.و أراد به هاهنا الوطء ...والعروس نعت يستوي فيه الرجل و المرأة.

والمراد من العبارة هنا أنه إذا كان الرجل قد زوج ابنه الكبير في جزء من داره قبل وفاته فهو له و لا يدخل في التركة كأنها وصية واجبة التنفيذ.أو بيع له.

انظر:

أ- احمد بن فارس:معجم مقاييس اللغة.تحقيق عبد السلام هارون.ج٤.ص٢٦١-ص٢٦٢.

ب- ابن منظور:لسان العرب.المجلد الثاني ص٧٣٢-ص٧٣٣

١١٠- عاتقه: الأصوب:عاتق طبقاً لما ورد في معجم لسان العرب .قال ابن الأثير.العاتق الشابة أول ما تدرك.و قيل هي التي لم تبن من والديها ،و لم تتزوج،و قد أدركت و شبت.و الجمع عواتق ،و قد يجمع على العتق و منه حديث أم عطية : أمرنا أن نخرج في العيدين الحيض و العتق، و في رواية العواتق.

انظر :لسان العرب .المجلد الثاني.ص ٦٧٨-٦٧٩.

١١١- لأنفسهم:هكذا في النص المنشور. و قد نقلها حاي بن شمعون في كتابه "الأحوال الشرعية في الأحوال الشخصية". فقال :"لا تقسم في وقت القسمة. و المعنى المراد من ذلك هو أن كل تلك الأشياء التي ذكرت يجب أن يحتفظ بها كل منهم لنفسه و لا تدخل في القسمة.

١١٢-في ما المحضر:"ما" هنا زائدة لا عمل لها إذ المعنى المقصود من العبارة كلها أن جميع ما خلف الأب و اتجر به بعض الأبناء يقسم على الجميع كل حسب نصيبه الشرعي إلاّ إذا كان هناك عقد نص فيه على أن الربح من التجارة يخص من قاموا بها فقط .

١١٣- ألا يقسم على جزأين أحد لبني راؤبين.عبارة ركيكة الأسلوب و ربما حدث تغيير فيها أثناء النسخ إذ المناسب أن يقول: لا يقسم حصصاً على عدد الأولاد ، و أنما يقسم على جزأين أحدهما لبني راؤبين و الآخر لبني شمعون قلوا أم كثروا.

١١٤- و لا يقسم على قسم عددهم: و المقصود هنا لا يقسم حسب عددهم و إنما حصة كل واحدة مثل الأخرى.

١١٥- يرثوه قوم مقام أب:جمع سعديا الفعل هنا"يرثوه" على طريقة اللغة العبرية في مطابقة الفعل للفاعل في الأفراد و الجمع و لا يستخدم هذا في العربية، و إن وجد ذلك في بعض اللهجات العربية كما في لهجة بلحارث بن كعب و هي التي يطلق عليها النحويون العرب لغة "أكلوني البراغيث."

انظر:شذور الذهب لابن هشام .شرح محمد محي الدين عبد الحميد.

١١٦- فالحكم لهم كذلك : الضمير في لهم هنا يعود على جمع مذكر.و الصواب أن يقال "لهن" وذلك لأن الضمير عائد على جمع الإناث قبله.حيث قال سعديا ."و إن كانوا بناتا فالحكم لهم كذلك " فعاد الضمير على البنات و كان حقه التأنيث.فيقال "فالحكم لهن" هذا بالإضافة إلى أن الفعل "كانوا" حقه التأنيث أيضاً فنقول : و إن كن بناتا.

١١٧- و بقوا أولادهم :كذلك جمع سعديا الفعل هنا،و في العربية نقول و بقي أولادهم.

١١٨- على اختلاف بين فقهاء اليهود في ذلك إذ يعتبر البعض أن الميت الذي يترك ابنا هو الذي أبقى له اسما في إسرائيل .أما من ترك ابنه أو ابنه ابن فلا يعد كذلك و يجب على أرملته إتمام تشريع اليبوم.

انظر تفصيل ذلك في :

د.عبد الرازق قنديل: زواج الأرملة بين التشريع اليهودي و تقاليد الشرق الأدنى القديم.مجلة الدراسات الشرقية . العدد الثاني.

١١٩-يفهم من هذه العبارة أن سعديا لا يعتبر البنت (الابنة) نسلاً يبقي اسم الميت في قومه.و انه من الفقهاء اليهود الذين يعتبرون الابن فقط هو الذي يبقى ذكر والده بعد وفاته.و في هذه الحالة لا ترث الابنة من أبيها إلا إذا لم يكن له ابن أو ابنه ابن.

١٢٠-لعل سعديا كان يقصد بهذا القسم الثاني ميراث الآباء لا الأبناء، إذ سبق و تقدم تفصيل ميراث الأبناء. و نعتقد أن هذا الخطأ ربما جاء من الناسخ.و سعديا يقصد هنا ميراث الأب في الأبناء،لا مطلق الآباء.إذ لا ترث الأم و لم يتعرض لها بالحديث على خلاف بين اليهود في ذلك على ما سيأتي تفصيله في حينه.

١٢١-حتى لا يبقى لهم نسل :كتب سعديا الفعل "يبقى" بألف في آخره و الصواب بالياء و المقصود بهذه العبارة انه في حالة انعدام النسل للأولاد نهائياً فإن الأب يرث . و لا حق للأخوة في الميراث.

١٢٢-الذي يزوج امرأة أخيه:هكذا في نص الكتاب،و قد صححتها هنا.و هي لا شك خطأ من الناسخ و نلاحظ أن ابن شمعون نقلها دون تصحيح. وصوابها الذي يتزوج امرأة أخيه.

يقصد المؤلف هنا الأمر الثاني من القسم الثاني والذي خصصه للحديث عن كيفية ميراث الآباء لا الأبناء على نحو ما أشرنا إليه في الهامش رقم ٥٥.

١٢٣-يستبقهن: الأصوب يسبقهن .

١٢٤- يسبقهن: الأصوب يسبقونهن. و قد نقل ابن شمعون ذلك دون تصويب .

١٢٥-صحح سعديا عنوان هذا القسم بالأبوة بدلاً من البنوة حيث قال :فذلك كمال القول على قسم الأبوة الذي هو القسم الثاني مما يؤكد إن الخطأ في العنوان ليس إلا من الناسخ .

١٢٦-التي يحتاج:و الأصوب أن نقول : التي تحتاج إلى إيضاح فيها. و قد يكون ذلك من أخطاءالنسخ. و قوله معرفة السباق إلى الميراث يعني به من يسبق الآخر في الميراث .

١٢٧-طبقاً للتشريع الوارد في سفر التثنية بشأن من يقوم بإقامة اسم الميت حتى لا يمحى اسمه في إسرائيل، وطبقاً لتشريع ما يعرف باليبوم كما تقول فقرات السفر فنحن نعلم أنه الأخ الذي يتزوج من أرملة أخيه الذي مات و لم ينجب نسلاً من هذه الزوجة الأرملة .فإذا تزوج الأخ من أرملة أخيه و أنجب منها ابناً فإنه يحمل اسم الأب المتوفى . و عبارة سعديا هنا توحي أن هذه المهمة ليست محصورة فقط في الأخ وإنما يمكن لأبن الأخ،و بنات الأخ ...الخ يحق لأي منهم ميراث الأخ المتوفي قبل أخته، و في هذه الحالة تحجب الأخت .

انظر:

١-د.عبد الرازق قنديل :زواج الأرملة .مصدر سابق.

٢-سفر التثنية ٢٥: ٥-٧.

١٢٨- تعني هذه العبارة انه إذا لم يوجد من تنطبق عليه هذه الشروط فإن أقرب الورثة في هذه الحالة هي الأخت.

١٢٩-يقصد سعديا هنا لمن تكون الأفضلية في الميراث؟

١٣٠-هذا في حالة ما إذا أنجب الأخ ولداً من أرملة أخيه يحمل أسم الميت و يرثه.في هذه الحالة، و طبقاً لما سبق فالتركة للابن لأنه يعتبر أبن الميت فهو يرثه و يحجب أعمامه و عماته .

١٣١- المقصود هنا إذا أبى الأخ أن يتزوج أرملة أخيه المتوفى .

١٣٢- أن يرث أولاده حصته :الأصوب أن نقول :أن يرث أولادهم حصته إذ الضمير عائد على أبناء الأخوة معاً.

١٣٣- من المحتمل أن يكون الجزء الناقص هنا "حصته".

١٣٤- في الكتاب المنشور عبارة "ذكرانا أم إناث" و قد صوبتها هنا بزيادة ألف في آخر الكلمتين .

١٣٥-لأن البنات ترث مع عمها .و الأصوب أن يقال :لأن البنات يرثن مع عمهن .

١٣٦- الجزء الناقص هنا يحتمل أن يكون كلمة "أبيها " و قد أشار ناشر المخطوطة إلى ذلك في هامشه.

١٣٧- الذي يعنيه سعديا من هذه العبارة أن الميراث لا ينتقل إلى العمومة إلا في حالة عدم وجود أحد من الأخوة سواء كانوا بنينا أم بنات و لا أي أحد من نسل الأخوة والأخوات على السواء.

١٣٨- المقصود من يسبق الآخر عند توزيع الميراث .

١٣٩- و كما يستبقونهم: الأصول أن يقال :و كما يستبقونهن هن كذلك أولادهم لأن الضمير عائد على العمات والمراد هنا يسبقونهن.

١٤٠-هذا الجزء الذي وضعناه بين[ ] لم يكن مقروءاً في المخطوطة كما ذكر الناشر و لذلك فهذه العبارة وضعها بنفسه لإكمال النص.

١٤١-الأخت الذي ذكرنا:الصواب أن نقول :الأخت التي ذكرنا لأن اسم الموصول عائد على مفردة مؤنثة هي الأخت.

١٤٢-و هذا يعني أن الجد يرث في حالة عدم وجود أب أو أخوة لصاحب التركة الذي مات و كذلك لأن الجد يقوم مقامابنه و هو الأب، ولا ميراث للعم في هذه الحالة.

انظر حول ذلك:

أ- شعار الخضرص١٦٤

ب- حاي بن شمعون مادة (٤٣٦).

١٤٣-أي أن البنت تأخذ نصيب والدها و عمها مع عمها في حالة توافر الشروط اللازمة لذلك ،و لم يوجد هناك من يحق له أن يحجب عنها الميراث كوجود أخ لها من أبيها

انظر: المادة ٤٣٨ في كتاب حاي بن شمعون.

١٤٤- وهذا ما نصت عليه المادة ٤٣٨ من حاي بن شمعون نقلاً عن جوشمشباط والتي تقول:الأب يرث ابنه"

انظر:حاي بن شمعون.مصدر سابق.

١٤٥-الرجل يرث في أموال أمه و ليس العكس.و هذا ما أشارت إليه المادة الشرعية عند حاي بن شمعون و نصها:"الأم لا ترث في ابنها و لا في بنتها"

١٤٦-الأخوة من الأم لا يرثون بعضهم بعضاً.وهكذا نصت المادة ٤٤٠ من حاي بن شمعون .

١٤٧-فتلك ثلاثة عشر قرابة.

١٤٨- الصواب أن يقال:"و الوارثون الذين ينقلون".و المقصود من هذه العبارة هو القول:إن الابن يستطيع أن ينقل ما يرثه عن أمه إلى أبنائه.كذلك الرجل يستطيع أن ينقل ما ورثه عن زوجته، وذلك بشروط معينة حددها النص.

١٤٩- وذلك طبقاً لما نصت عليه المادة ٤ من جوشهشباط بعد ذلك. وهي المادة التي نقلها حاي بن شمعون في المادة ٤٤١ بقوله:"الأم يرثها ابنها ،و إلاّ فبنتها." و الحال كذلك مع الرجل، إلا إذا مات الابن أو مات الرجل ، في حياة امرأته.عند ذلك لا يحق للأبناء في ميراث ما تتركه الأم .و إنما يعود ميراثها إلى أبيها .

١٥٠- أشار محقق النص في النسخة المنشورة إلى أن هناك كلمة تبدو ناقصة بعد قوله:"وقع عليها.و قال أن هذه الكلمة هي"خراب" و هذا اجتهاد منه في غير محله لأن الخراب لا يقع فيسبب الموت حتما و في كل الحالات.و أعتقد أن الكلمة التي بعد ذلك لا يستقيم معها سياق النص، و إنما تحتاج إلى كلمة قبلها كان تقول :"أو شب حريق...الخ."

١٥١- الخنثى: اختلف المشرعون حوله فإذا كان مجرى البول من الذكر فهو ذكر.و إن كان من الأنثى فهو أنثى و ذلك عند القرائين.أما عند الربانيين فيلحق بالأنثى.فإذا ترك الرجل بنتاً و خنثي تساويا في النصف.

انظر: ١- حاي بن شمعون ماده ٤٦٣.

٢- شعار الخضر ١٦٥.

١٥٢- يعني من أين يبول.

١٥٣-يبدو من سياق النص أن سعديا لا يميل إلى الأخذ برأي الذين يقولون إنه إذا خرج البول من موضع الذكر في الخنثى فهو منهم أي من الذكران ،و أن خرج من موضع الأنثى فهو أنثى.

١٥٤- و الوارثون أيضاً ينقسم : الأصوب أن نقول ينقسمون.

١٥٥-إذ يرث الأبناء الأب،كما يرث الأب الأبناء في حالة عدم وجود أبناء لهم أو بنات .

١٥٦-"إلاّ " هنا نعتقد أنها خطأ من الناسخ في المخطوطة الأولى و ظلت هكذا . غير أن الناشر قد نبه إلى ذلك في هامش الكتاب،و قال لابد من حذف " إلاّ " حتى يستقيم المعنى و قد صححها حاي بن شمعون في نسخته فقال:" و أما البنات فلا يأخذن العشر من مال الجد إلا من مال الأب أي أن الاستثناء هنا في مال الأب.و إن كان لم يصحح الفعل "يأخذون" حيث جمعه مذكراً و حقه التأنيث.

انظر :١- كتاب المواريث لسعديا ص٣٢

٢- الأحكام الشرعية لحاي بن شمعون ص١٥٠.

١٥٧- أي أن حق البنات هنا ينحصر فقط في العُشر من تركة الأب،و إذا كان الأب بكر أبيه يأخذ أولاده سهمين ،و يعطون أخواقم العشر،و لكن ليس من حظ البكورة و إنما حظ البكورة يقسم بين الأولاد .كما لا ترث البنات من تركة الجد.

انظر :هامش ص٣٢ من كتاب المواريث.

١٥٨-فَائِهُنّ العشر: هذه عبارة غير واضحة عند سعديا. و صوابها كما ذكره حاي بن شمعون في نسخته " فألهن العشر".والمقصود هنا أن البنات ليس لهن الحق في العشر في حالة ما إذا كن متزوجات أولهن بنات و ذلك طبقاً لما سبق ذكره من أن البنات المتزوجات في حياة الأب ليس لهن عشر في تركته .أو إذا تزوجن بعد موته ولم يطالبن بالعشر سقط هذا العشر،و عندئذ يصبح الأخوة هم الذين يرثون تركة المتوفي.

انظر :- المواريث لسعديا ص١٣ و هامش ص ٣٣

- حاي بن شمعون ص١٥٠

١٥٩- شيئها :أي تركتها.

١٦٠- ذكرت المادة ٤٤٢هذا الأمر و نص المادة هو :"إذا مات الولد أو البنت في حياة الأم فلا يؤول الميراث إلى ورثة الولد أو البنت،و كذلك في المادة ٤٤٣ و نصها:"إذا لم يكن للأم ولد و لا بنت فميراثها إلى أبيها ،و إلا فلأب أبيها ،و إلا فلجد أبيها."

-حاي بن شمعون ص١٧٢ .

١٦١- اللذين آخرون :العبارة بهذا الوضع غير واضحة هنا.و من الواضح أن كلمة أو أكثر منها سقط من الناسخ.وصححها كما نبه إليها كل من ناشر المخطوطة،وكذا حاي بن شمعون هي كالآتي:اللذين يرث آخرون مورثهم بدلا منهم أو مكانهم ...الخ "

١٦٢- كثيراً ما يلجأ سعديا إلى الأفعال المساعدة كما في اللغات الأوروبية قبل فعل الجملة الأصلي و ذلك ليس من خصائص اللغات السامية التي لا تستخدم أفعالاً مساعدة كما في مجموعة اللغات الهندوأوروبية فلا نقول مثلاً:" أن يكون يموت" كما ذكر سعديا هنا و في مواضع عديدة أخرى من كتابة و أنما الصواب أن يقال:"أن يموت الأب".و ربما نجد أن تكرار ذلك عند سعديا قد نتج عن تأثيرات لغوية أجنبية قد تحتاج إلى بحث مستقل.

١٦٣- فيتزوجها:في النسخة المنشورة عن مخطوط لسعديا " فيزوجها" و ربما يكون هذا الخطأ في النسخ أو الطبع.و لذلك تنبه إليه صاحب كتاب الأحكام الشرعية في نسخته.
انظر:حاي بن شمعون ص ١٥٢.

١٦٤- وذلك طبقاً لأحكام "اليبوم" التي تنص على انه إذا تزوج الأخ من أرملة أخيه المتوفى دون أن يترك نسباً أي نسلاً يرث ميراث أخيه إلى أن ينجب ابناً يحمل اسم أخيه المتوفى.

١٦٥- سوا:نقلها ناشر الكتاب و كذلك حاء بن شمعون من بعده بالألف بعد الواو والصواب أن تكون بالياء " سوى ".

١٦٦- مات قبل أخيه : خطأ من المحقق و الصواب"مات قبل أبيه" و لم يشر محقق المخطوطة إلى ذلك رغم انه في ترجمته العبرية للكتاب صحح هذا الخطأ كما ذكرنا .
انظر:
هامش ص٣٤ من كتاب المواريث.نشره ميلر.

١٦٧- للمطلقة أو الأرملة في التشريع اليهودي شروط معينة قبل زواجها من آخر منها ضرورة قضاء فترة من الوقت لا تقل عن تسعين يوماً أو اثنين و تسعين يوماً باعتبار يوم الطلاق أو الوفاة و يوم العقد الجديد عليها.و قد نصت المادة التاسعة و الأربعون في كتاب الأحكام الشرعية لحاي بن شمعون على ذلك حيث جاء فيها:
"المطلقة أو الأرملة لا يجوز العقد عليها قبل انقضاء عدتها اثنين و تسعين يوما يحسب منها يوم الطلاق أو الوفاة،صبية كانت أو مسنة مع زوجها أو بمعزل عنه حتى و لو لم يدخل عليها ."
انظر أيضاً المادة ٣٧٦ من نفس المرجع.

١٦٨- هناك أقوال كثيرة حول المحارم سواء كانت بالنسبة للرجل أو المرأة و لقرابتهما و يمكن الرجوع في ذلك الأمر إلى :
مراد فرج :شعار الخضر ص١١و ما بعدها .
حاي بن شمعون:الأحكام الشرعية.مصدر سابق.

١٦٩- في نسخة الناشر للمخطوطة نجد كلمة "المتوهم الولد" و في نسخة حاى بن شمعون نجده قد كتبها "المتهم الولد"و اعتقد أن العبارة الأولى أصح إذ أن الولد مشكوك في نسبته إلى أي الرجلين أي أن هناك توهم عند البعض حول نسبه هذا الولد المشكوك فيه.(حاي بن شمعون ص١٥٣).

١٧٠- وهذا يعني أن :ابن الشك لا يرث في أي من الرجلين،وهما يرثان أمواله و تركته مناصفة.و هنا يمكن أن نتساءل عن السند الشرعي الذي يمنح هذين الرجلين حق وراثة تركة هذا الابن الشكيّ خاصة وأن هناك شك في نسبة هذا المولود إلى أي منهما نتيجة علاقة شرعية سليمة قامت بين أحدهما وبين أم المولود. و من المعروف إن العلاقة الشرعية هي التي تحدد موقف كل منهما من الميراث؟.

١٧١- تقابل:الصواب تقابلت دعاويهم.و المقصود إذا تعارضت دعاويهم مع بعضها و رجحت واحدة عن الأخرى . وقد ترجمها ميلر بهذا المعنى .

انظر:هامش ص ٣٦ من كتاب المواريث.

١٧٢- أفلج: فِلْجُ كل شيء:نصفه.و فَلَج الشيء بينهما يفلجه (بالكسر) فلجاً.قسمه نصفين و في حديث عمر:انه بعث حذيفة و عثمان بن حنيف إلى السواد ففلجا الجزية على أهله. الأصمعي:يعني قسماها...والفَلْج:الظَّفَر و الفوز...و أفْلَجَ: فاز و السهم الفالج:الفائز.و المقصود هنا أنه إذا رجحت كفته فاز بالميراث.

انظر:لسان العرب.المجلد الثالث ص١١٢٤.بيروت.

١٧٣- سلم : سلم من الأمر أي نجا.و المقصود هنا أنه إذا كان ادعاء الآخر أقوى فإنه يفوز بالميراث دون الأول.و قد أشار الناشر إلى اضطراب في أسلوب تلك العبارة في المخطوطة مما جعلها مبهمة .

انظر هامش ص٣٦ من الكتاب.

١٧٤- أني:الكلمة هنا تحمل تفسيرين أرجحهما إنها ضمير المتكلم المفرد العبري وإن الناسخ هنا استخدم هذا الضمير المفرد العبري אני بدلا من الضمير العربي المقابل (أنا) و هذا جائز لأن العبرية هي لغة المؤلف. أو أنها مكونة من إن+ياء المتكلم وهذا جائز أيضا.

١٧٥- يبدو أن هذا الجزء من الكتاب يتميز بركاكة الأسلوب الذي لم نتعوده من سعديا من قبل و من المحتمل أن يكون يد الناسخ قد عبثت بهذا الجزء عند النسخ خاصة إذا كان ضحل اللغة. و يفهم من هذه العبارة أن هذا الشكيّ يطالب بنصيبه في ميراث شمعون مدعياً أنه ابنه، فيرد أبناء يعقوب وورثته انه ليس ابن شمعون بل ابن راؤبين و لا يحق له أخذ شيء. كما يلاحظ أن الشكيّ قد وجه الحديث إلى مخاطب مفرد بقوله "أعطيني" في حين يفهم أن التخاطب مع جماعة فكان حق الفعل الجمع فيقول "أعطوني" و مع ذلك نقله الناشر دون تصويب أو تعليق. وقد صوبت الفعل هنا إذ جعلت الخطاب في صورة الجمع وليس المفرد.

١٧٦- طالبوا: استخدم سعديا الفعل هنا في صيغة الجمع ،و إن كانت العربية تفضل أفراد الفعل مع الفاعل الجمع،و مع ذلك فلغة بلحارث بن كعب المسماة لغة أكلوني البراغيث تأخذ أيضاً بجمع الفعل و قد

تقدمت الإشارة إلى ذلك. وفي قوله "إحدى هذه الثلاثة مطالبات" كالمن المفترض أن يقول إحدى هذه الثلاث مطالبات إذ العدد هنا لابد أن يخالف المعدود في التذكير والتأنيث.

١٧٧- في نسخة حاي بن شمعون يقول:فيدعي أنا ابن راؤبين ...الخ " فجعل الحديث للمتكلم "أنا" و في نسخة الناشر يقول :"فيدعي أنه ابن راؤبين..." و نعتقد أنها الأصوب إذ الحديث كله عن الغائب خاصة و إن أبن شمعون بعد ذلك جعل الحديث للغائب أيضاً. فقال:"فيدعي أنه ابن راؤبين، و المال له كله."

١٧٨- واضح هنا أنه في حالة عدم إمكان أي من الطرفين إثبات ما يقول بالحجة واليقين يقسم الميراث مناصفة بين الاثنين. وإن كان من الواضح هنا أيضاً تعارض ذلك مع ما سبق ذكره من أن اليقين يدفع الشك في القسم الأول،و يعقوب هنا يقين.

١٧٩- يقصد وراثة الشكيّ.

١٨٠- المادة ٤٣٦ عند ابن شمعون تقول:"إذا لم يوجد للمتوفي أب ولا أخوة ، ولا أخوات فالميراث للجد".

١٨١- انظر المادة السابقة،وكذلك المادة ٤٣٤ التي تقول :"إذا مات الرجل و ليس له ولد و لا بنت فالوارث له أبوه.فإذا كان ميتا (أي الأب) فأولاده أعني أخوه المورث."

١٨٢- الصواب هو إذا الضمير يعود على القسم و هو مذكر،كما أن اسم الموصول الصواب فيه "الذي" و ليس "التي" فتكون العبارة كلها:هو مطالبة الذين يتقارون....الخ.

١٨٣- يتنكرون : الصواب ينكرون فيكون المعنى هنا أنهم يقرون ببعضها و ينكرون البعض الآخر.

١٨٤- و أما لك : صححها ناشر الكتاب بقوله:"و إنما لك الثلث" و الصواب أن يقول :و ما لَكَ إلاّ الثلث . و قد ضمن الناشر هذا المعنى في ترجمته العبرية للنص العربي الأصلي .
انظر هامش ص٣٨

١٨٥- الجزء الأخير من كتاب المواريث لسعديا الفيومي،و الذي يبدأ من هذه النقطة و هو الخاص بقسمة الميراث بين الورثة،و كان من بين هذا الميراث مزارع أو حقول أو بساتين...الخ. هذا الجزء نرى أنه إضافة زائدة و خاصة في تلك العمليات الحسابية المعقدة لتقدير مساحة الحقل أو المزرعة و البساتين و التي أشار إليها محقق الكتاب و ناشره في هامشه على أن بها العديد من الخطأ الحسابي من جانب المؤلف.و هذا الجزء يذهب بالقارئ إلى تفاصيل عديدة غير ذات أهمية بالغة عند تقسيم التركة. غير أنني آثرت أن أنقلها هنا كما هي ليكتمل نص الكتاب كما كتبه مؤلفه دون أن أدخل عليه شروح أو تعليقات أو حواشي مطولة يحتاجها النص في الواقع.و دون أن أنبه إلى ما فيه من أخطاء في اللغة و الأسلوب و أترك ذلك لفطنة القارئ إذ من المحتمل أن تكون تلك الأخطاء ليست للمؤلف و إنما للناسخ دور كبير فيها و مع ذلك فهناك بعض المواضع التي وجدت نفسي مجبراً على التنبيه إليها قدر الإمكان.

١٨٦- بدمته:صوّبها الناشر بقوله "برمته" و هو تصويب في موضعه إذ المقصود أن الميراث بكامله كان في حوزة أحد الوارثين ينتفع به،فإذا قسم هذا الميراث انتهت منفعته بالنسبة له.

١٨٧- لتقام:صوبها الناشر أيضاً بقوله "لتقسم"و إن كان النص الأصلي "لتقام"أفضل نظراً لأن الحديث عن الحدود التي وضعت لتنفيذ عملية التقسيم و التي حددها بأنها ثلاثة أنواع يدل على ذلك أن الناشر نفسه قد أضاف كلمة "هم" بعد كلمة الأشياء لتمهيد الحديث عن تفاصيل تلك الحدود. و إن كان الأفضل استبدال الضمير "هم "بالضمير "هي".

١٨٨- أشار ميلر في نص ترجمته إلى أن "القب"هو مقياس معروف ورد في المشنا بابابترا الفصل الأول الفقرة السادسة.

١٨٩-أخطأ سعديا في تعريفة "القب" بأنه كَيْل.إذ الكيل لا يستخدم في تقدير مساحة الأرض سواء كانت حقولاً مزروعة كما يفهم من النص هنا،أم أراضي خالية.فوحدة معرفة المساحة للأراضي تكون بالقياس حسب ما كان معروفا في عصره و التي منها على سبيل المثال الزراع إذ يمكن تقدير مساحة المكان بعدد الأذرع فيه.و يبدو أن مساحة النقب لم تكن كبيرة حتى أن سعديا أوجب بيع الحقل إذا لم يحصل كل واحد على تسعة أقباب على الأقل.

١٩٠-لا أدري لماذا فرق سعديا في تلك الشروط السابقة التي ذكرها بين يهود فلسطين و هم الذين يعنيهم بقوله "في الشام"، و بين يهود العراق على نحو ما جاء في النص،إلاّ أن تكون هذه الشروط التي تحدث عنها لا تخرج عن أن تكون اجتهادات من الحاخامين لا سند لها في التوراة.و هو الأرجح إذ لا يكون هناك أي خلاف في الرأي طالما يوجد نص تشريعي رئيسي يتم العمل به.

١٩١- العبارة هنا غير واضحة.إلاّ انه من خلال ترجمه "ميلر " لنص سعديا العربي إلى اللغة العبرية يمكن أن تستشف أن ما يعنيه المؤلف هنا هو انه يجب أن يكون بها أحد ليحرثها.

١٩٢-هنا يمكن أن يكون خطأ من النسخ إذ أن المؤلف يتحدث عن الحقول والمزارع و الجنان أي الحدائق و البساتين و ليس الأجنة لاختلاف المعنى المقصود من اللفظين.

١٩٣-أشار الناشر في حاشيته رقم ٢ ص ٤٠ من الكتاب إلى أن هناك خلط في العملية الحسابية التي ذكرها سعديا في مؤلفه،و أنها عملية غير دقيقة سواء في هذا النص أو فيما سيأتي بعد ذلك من حسابات.و استند في ذلك على ما جاء في تفسير موسى بن ميمون للمشنا في بابابترا الفصل الأول الفقرة السادسة.و من هذه الملاحظة يمكن أن تكون العمليات الحسابية التي تتعلق بمساحات الحقول و المزارع في نص سعديا تحتاج إلى إعادة تقييم على ضوء التفاسير المتعددة لنص المشنا في هذا الشأن .ونكرر هنا ما سبق أن قلناه بأن ما يوجد في هذا الكتاب بداية من الحديث عن المزارع و الحقول من أنه لا يخرج عن اجتهادات الحاخامين للنصوص المشنوية، وتفاسير المفسرين اليهود بعد ذلك.

١٩٤- العملية الحسابية الأخيرة هنا و هي "سبعين في سبعين" ناتجها خطأ واضح . وقد صوبها الناشر بجعلها و تسع مائة و ليست "و تسعين" كما في النص .

١٩٥- نسي سعديا أو ربما الناسخ للمخطوطة وضع علامة الضرب (في ×) قبل سبعين. و قد أضافها الناشر في ترجمته و نوه إلى خلو النص الأصلي منها.و هو الصواب هنا.و قد نقلتها بدون (في) كما في النص.

١٩٦- وافك: الأصوب أن نقول :"وافق الحساب" وقد صوبتها في نص الكتاب

١٩٧- يشير المحقق في حاشيته إلى أن ما ورد في نص المخطوطة جاء بطريق الخطأ و هو "و نصف عشر" و أن الصواب في ذلك يكون بإضافة واو العطف قبل كلمة "عُشر"لتصبح العبارة "و نصف و عُشر".

١٩٨- أن يعطى بالألف المقصورة و ليس كما جاء في الكتاب "أن يعطا". وقد صوبتها في موضعها.

١٩٩- و المقصود زيادة و ربح .

٢٠٠- يكرر المحقق ما سبق أن أشار إليه بوجود خطأ في العمليات الحسابية التي يجريها سعديا في هذا الجزء من الكتاب.و يصوب الحساب في هذه الجملة بأنها تكون ٢٠٩,٢ ذراع و ليست ٢١٠ ذراع و ثلث كما ذكر المؤلف.

انظر هامش ص٤٥ من الكتاب.

٢٠١- الموجود في المخطوطة نصه:"يذهب لمكان كيف العُشر" و هي عبارة غير مفهوم القصد منها،و لا تنسجم مع تسلسل الحديث،و لهذا علق عليها ميلر في تحقيقه بقوله:"و يحتمل أن يكون الصواب." في المكان كيف نصف.و خلاصة القول هنا كما يذكر المحقق أنه من الصعب أن نفهم ما يعنيه المؤلف من تلك السبعة الساع .

انظر :هامش رقم ٢ ص٤٦ من الكتاب.

٢٠٢- مازالت الأخطاء الحسابية مستمرة في تقدير المساحات في هذا كله. الأمر الذي حدي بالمحقق أن يقول تعليقاً و تصويباً في بعض الأحيان .و الحقيقة هي :"أربعمائة و عشرين و نصف ثلث." ثم يسوق المبررات لصحة ما ذهب إليه.

انظر هامش رقم ٣ من نفس الصفحة.

٢٠٣- يقصد بذلك شروط الأنواع المفردة.

٢٠٤- العبارة هنا في خطأ يبدو من الناسخ فقد كرر العدد "ثلاثة" مما جعل الحديث غير مفهوم و ذلك لأن المفروض أن يقول:"و ثلاثة في عشرين تكون تسعة و ستون.إلاّ أنه وضع واو العطف بعد الثلاثة بدلاً من أن يضع "في" التي هي علامة الضرب و التضعيف وان قد جاء بحاصل العملية الحسابية سليما و هو تسعة و ستين.و قد صوب الناشر ذلك عندما ترجم النص العربي إلى اللغة العبرية.و حفاظاً مني على أمانة النقل للنص الموجود فقد نقلته كما هو دون التدخل مني في ذلك إلا في أضيق الحدود .و كذلك كان النهج في بقية الكتاب.

انظر: الترجمة العبرية للنص العربي ص٤٧ و ملاحظات الناشر الدائمة على العملية الحسابية في الهامش ٣،٢،١من نفس الصفحة.

٢٠٥- يقصد المؤلف هنا: و تتضاعف مساحته.

٢٠٦- المقصود: مضاعفتها.

٢٠٧- ما يزال الاضطراب في العمليات الحسابية الخاصة بتلك الأنواع من المساحات.و لذلك نجد الناشر يحاول باستمرار أن يضع في كل عملية حسابية في هذاالجزء من الكتاب بصورة للصواب فيها،و بيان هدف المؤلف من ذلك .الأمر الذي يوحي بأن الناسخ لم يكن دقيقاً في نقله و نسخه مما أوقعه و أوقع المؤلف معه في العديد من الأخطاء الحسابية هنا.

انظر :هامش رقم ١ص٤٨.

٢٠٨- في الترجمة العبرية للنص يقول المترجم :"ثمانمائة و ثلاثة و ثلاثين و ثلث السبعين" بينما نجد في النص العربي قوله :"ثمانمائة و ثلاثة و ثلاثين و ثلث سبعا" ولست أدري على أي أساس قال المترجم :"ثلث السبعين"و لم ينقل النص إلى العبرية كما هو .و لا نعتقد أن ذلك خطأ مطبعي.

٢٠٩- يبدو هنا خطأ في النسخ إذ الأغلب أن المؤلف يقصد الثلاثة أنواع و ليست الأقباب، وإن كانت نهاية الجملة غامضة غير مفهومة.و هذا ما ذهب إليه الناشر وأضاف أن ذلك فيما يتعلق بنصيب الابن البكر.

٢١٠- يبدو خطأ في النسخ و صوابه في التكسير و قد أشار الناشر لذلك .

٢١١- يقصد إذا ما ضُعِّفَ .

٢١٢- هنا خطأ في النسخ نوه إليه الناشر و صححه بقوله في المثلث .

٢١٣- يذكر ميلر أن هذا الموضع من المخطوطة غير واضح و الصواب أن يقال : في موضع الثلاثة أقباب ست أقباب.

٢١٤- كتب سعديا هنا باختصار الكلمات ففي מד اختصار ـــــ يعني מדה ـــــ أي مقياس و في אלתר اختصارـــــ يعني אלתרביע أي المربع.

٢١٥- يقصد الإمام.

٢١٦- يقصد الأقوال.

٢١٧- يقصد جزءاً و يبدو أن الكلمة ليست عبرية .

٢١٨- يبدو وقوع خطأ في النسخ نوه إليه المحقق و أن الصواب "نهاية" أي أن الناسخ يحتمل أن أبدل الهاء بالباء هنا.و نميل إلى رأي الناشر.

الفصل الثالث

المواريث دراسة مقارنة

عرف الإنسان منذ نشأته و تواجده على الأرض غريزة التملك و حب الاستحواذ. كما شُغل أيضا بحب الملكيات الخاصة به، سواء كانت تلك الملكيات قد جمعها بمجهوده الذاتي، أو تلقاها عن طريق الهبة و العطية من الغير،أو وصلت إليه كتركه أو ميراث قانوني عن والديه أو أي من أقاربه الذين يحق له نصيب من تركتهم عند وفاة أي منهم. و فيما يتعلق بمثل هذه التركات عن المتوفين فقد اختلفت نظرة المجتمعات البشرية على مر عصورها و تباينت فيها،و إلى من تصل تركة المتوفى - بصفة خاصة- بعد حياة طالت أم قصرت،و سواء كان ما تركه المتوفى أموالاً،أم عقارات ومزارع أم عبيداً و إماء ،طبقا لما كان يسود كل مجتمع في العصور القديمة من قوانين و أعراف يسيرون عليها.

وفي مجتمعات الشرق الأدنى القديم نجد انه قد سادته نظم و أعراف كثيرة،وقوانين عديدة منها ما ينظم الحياة الاجتماعية بصورة إجمالية عامة،وتعرضت معظمها تفصيلا للثروات و التركات التي يخلفها المتوفى بعد موته.و بمرور الوقت و تقدم المجتمعاتو تطورها تطورت أيضا تلك القوانين شيئا فشيئا حتى أخذت عند البعض أشكال الشرائع في مجتمعاتها و أصبح لزاماً على الجميع الخضوع لما تنص عليه و العمل بما جاء فيها.و استمرت الأحوال تسير على هذا المنوال إلى أن وهب الله الإنسانية ذلك القانون السماوي المتمثل في الشريعة أو التشريع اليهودي باعتباره أول تشريع منحه الله عزو جلّ لنبيه و كليمه موسى عليه السلام و الذي نظم العديد من الأمور التي تهم بني إسرائيل في حياتهم العامة والخاصة ومن بينها كيفية توزيع التركات بعد وفاة أصحابها. ومن هم الذين يستحقون أن توزع عليهم[١].

وإذا كانت النظرة إلى مسألة توزيع التركات في التشريع اليهودي – بناء على ما جاء بعد هذا التشريع – على أنه قد أنصف البعض،و جَارَ على البعض الآخر عند التوزيع مما يعتبر نوعاً من الخلل في البناء الاجتماعي و النفسي لليهود.فإننا يجب أن نضع في الحسبان أن العديد من القواعد و الأعراف التي كانت تسود في بعض المجتمعات قد تغيرت بتوالي الأزمان من ناحية،و بحسم هذه الأمور بنزول الشرائع السماوية من ناحية أخرى. و حتى هذه الشريعة اليهودية قد نُسخت بعض نظمها وقوانينها بعد ذلك تماماً كما عَدّلت الشريعة اليهودية نفسها بعض ما كان يسود المجتمعات

قبلها من أمور.و في هذا الشأن ينقل لنا أحد الباحثين ما ذكره أحد العلماء بقوله:" إن أول بدء الإنسان في زمن آدم عليه السلام كان الحال ضيقا،فأبيحت الأخت لأخيها و أشياء كثيرة وسع الله فيها.فلما أتسع الحال و كثرت الذرية حرم ذلك في زمن بني إسرائيل. و حرّم السبت،والشحوم،و الإبل و أمور كثيرة. وفُرِضَ عليهم خمسون صلاة وتوبة أحدهم بالقتل لنفسه،فلطف الله بعباده...وخففت الصلوات و قبلت التوبات"[٢]. و هو يعنى بذلك طبقاً لما ورد في الشريعة الإسلامية التي نسخت أو عدلت بعض ما جاء في التشريع اليهودي من قبل.كما يدلنا على أن الله سبحانه وتعالى رحيم بعباده ولذلك قبل أن ينزل شرائعه السماوية كان يلهم أصحاب الفهم و الإدراك في كل مجتمع بما يحقق لمجتمعاتهم الخير و الاستقرار من وقت لآخر.

وجاءت الشريعة الإسلامية معلنة المساواة و العدل بين الجميع،ورافضة التفرقة بين إنسان و آخر إلا في حق الله وحدوده وذلك كله من باب الحرص على الكيان العام للمسلمين و ذويهم و العمل على توطيد أواصر المودة و العدل فيما بينهم .لذلك وضع الإسلام نظاماً دقيقاً يكفل توزيع الثروات التي تركها الآباء و الأقرباء و من في منزلتهم توزيعاً عادلاً يحول دون تمييز فئة عن أخرى،أو أخ عن أخيه،فيساعد بذلك على تذويب الفوارق بين الناس، ليضمن بذلك إرساء قواعد التكافل الاجتماعي بين الجميع حتى إنه قرر نصيبا غير معلوم لمن يحضر القسمة.

وإذا كنا في الفصلين السابقين قد تعرضنا بالدراسة لصاحب كتاب المواريث،ونشأته و إنتاجه العلمي و الفكري الغزير،وألمحنا إلى مدى تأثره فكريا وعلميا وعقائدياً بما كان عليه فكر و ثقافة المجتمع العربي الإسلامي الذي تربى في أحضانه و بين صفوة علمائه، و كيف كان و جميع مفكرو عصره تلامذة نجباء لهؤلاء العلماء على اختلاف توجهاتهم الفكرية و العلمية على نحو ما أوضحناه سابقاً. ثم أوردنا نص كتاب "المواريث" وحققنا قدر المستطاع ما أمكن تحقيقه،مرشدين إلى الصواب تارة، ومصوبين ما أحسسنا بحاجته إلى تصويب.و نحن في هذا الفصل الأخير نحاول أن نتتبع نظم المواريث في القوانين و التشريعات القديمة في محيط الشرق الأدنى القديم طبقاً لما سطرها أناسلا شك أن هدفهم كان الإعلاء من الكيان الاجتماعي لمجتمعاتهم.ثم نتتبع أيضاً ما أتت به الشرائع الدينية قبل نزول الإسلام .وماذا أحدث الدين الإسلامي في هذه النظمو القوانين حتى أصبح ذلك كله علماً مستقلاً يعرف بعلم المواريث،أو علم الفرائض على ما سيأتي الحديث عنه في هذا الفصل .لقد أنصف هذا العلم البشرية بحق.ووضع أسساً تجمع و لا تفرق، تغرس المحبة في

النفوس، وتنزع الأحقاد من القلوب،و تقضي على الشقاق و المنازعات شريطة أن تنفذ كما أمر الله.

وقبل أن نشرع في تتبع نظم المواريث أو بعبارة أخرى نظم توزيع التركات على أصحابها المستحقين لها في القوانين الوضعية القديمة، وكذا في الشرائع الدينية نجد أنه لزاما علينا أن نبدأ أولا بالتعريف بهذا العلم، و ما يهدف إليه.

علم المواريث:

علم المواريث أو علم الميراث هو فرع من فروع الفقه في الشريعة الإسلامية. ويعرف هذا العلم كذلك بأنه علم الفروض أو الفرائض.و هو العلم الذي يعرف به نصيب كل وارث من[٣] التركة التي خلفها المتوفى.هذا و نحن نعلم أن الفرائض صيغة الجمع من المفرد"فريضة" أي مفروضة و مقدرة علينا[٤].

من هنا نعلم أن الفرض في الشرع الإسلامي هو النصيب المقدر و المعلوم للوارث طبقا للأنصبة التي عنيتها آيات المواريث[٥] في القرآن الكريم في سورة النساء.و جاءت سنة الرسول صلى الله عليه و سلم لتحث على ضرورة تعلم علم الفرائض جيداً،فقد قال عليه السلام :"تعلموا الفرائض،و علّموها الناس فإني امرؤ مقبوض.و إن العلم سيقبض، وستظهر الفتنة حتى يختلف الثنان في الفريضة فلا يجدان من يقضي بها[٦]."

والميراث أو الإرث في اللغة العربية يعني البقاء و منه "الوارث" و تلك صفة من صفات الله عز و جل تفيد معنى الباقي الدائم الذي لا يزول على الإطلاق.على نحو ما جاء في قوله تعالى إخباراً عن نبيه زكريا عليه السلام، ودعائه إياه"هب لي من لدنك وليا يرثني و يرث من آل يعقوب".بمعنى يبقى و يظل من بعدي،و يصير له ميراثي .و جاء في الحديث الشريف في دعاء النبي صلى الله عليه و سلم قوله:"اللهم أمتعني بسمعيو بصري، واجعلهما الوارث مني. قال ابن شميل:أي أبقهما معي صحيحين سليمين[٧] ".

كما يعني الإرث أيضا الانتقال.أي انتقال الشيء من شخص لآخر،سواء كان هذا الانتقال حسيا أم معنويا... و مثال الانتقال الحسّي انتقال المال،و لذا سمي مال الميت إرثا لانتقاله من إنسان إلى آخر واحداً كان أو أكثر من واحد. أما الانتقال المعنوي فهو مثل انتقال العلم من واحد لآخر أو لمجموعة أفراد و من هذا "العلماء ورثه الأنبياء[٨]".

ومن هذا المنطلق فإنه يسعنا أن نقول إن المراد بمصطلح الفرائض هو ما يتعلق بمسائل قسمة التركات[٩].فإذا كان الميراث هو ذلك العلم الذي عن طريقه يمكن معرفة كيفية تقسيم الأموال و التركات التي خلفها المتوفى من بعده على مستحقيها الذين عينهم القرآن الكريم في سورة النساء ، أو من جاء ذكرهم في التوراة والتلمود في اليهودية وتحددت لكل منهم ما يحق له في تركه المتوفى طبقاً لقربه و نوعه و قرابته من الميت حتى يمكن أن نتعرف على نظرة الشريعتين لأفراد المجتمع الوارثين لذويهم.نقول إنه إذا كان الأمر بهذه الصورة فهناك تساؤلات نرى أنها تسبق الخوض في تفاصيل الحديث عن الورثة و ما يستحقونه منها:هل عرفت الإنسانية قبل ذلك مثل هذا التقسيم للتركات؟ و كيف كان هذا التقسيم لها؟ و للإجابة على هذين التساؤلين لابد لنا أن نتتبع النظم و الأعراف و القوانين القديمة و ذلك على النحو التالي:

أولا:الميراث في قوانين الشرق الأدنى القديم:

يكاد الباحثون في تاريخ الحضارات القديمة و نظمها و أعرافها الاجتماعية والسياسية أن يجمعوا على أن أقدم قوانين عرفتها منطقة الشرق الأدنى القديم هي تلك القوانين التي عرفت في التاريخ بالقوانين أو التشريعات العراقية القديمة. ولعل ذلك يرجع إلى أن تاريخ هذه المنطقة قديماً و ما كان يسود المجتمعات هناك من نظم سياسة ،لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تنظم أعمالها اليومية ،و علاقاتها ومتطلباتها الاجتماعية و هي تعتمد فقط على ما كان يسود هذه المجتمعات من مجرد أعراف و تقاليد ،و إن كانت هذه الأعراف و التقاليد غالباً ما تأخذ قوة القوانين،إلا أن الأمر كان يحتاج إلى قانون فعّال، و مواد قانونية مفصلة وواضحة يمكن عن طريقها استقامة الأوضاع الداخلية فيها اجتماعية كانت أم سياسية و اقتصادية.

من هنا لابد أن يكون المقيمون في تلك المنطقة قد عرفوا مثل هذه القوانين، وتعاملوا من قريب أو بعيد مع مواد تلك القوانين،و تفهموا مضامينها خاصة "بعد أن عرف العراقيون القدماء الكتابة،و تمكنوا من أن يدونوا بواسطتها أخبارهم و ما يستجد في حياتهم و معاملاتهم الاقتصادية و القضائية[١٠]...الخ" و قد تعددت هذه القوانين تبعاً لتعدد الحكام و تعاقبهم في الحكم.و يمكن أن نتعرف على تلك الأشكال القانونية التي عرفها مجتمع الشرق الأدنى القديم من خلال القوانين و النظم الآتية:

أ- قانون أورنمو[١١]:

لقد نظم قانون أورنمو أمورا عديدة في مجتمعه . و ما وصل إلينا من مواد لهذا القانون نجدها كلها تعمل على محاولة تقنين أمور المجتمع و تنظيم شئونه بحيث يسهل معرفة كيفية التعامل سواء بين الأفراد بعضهم مع بعض أو بين الجماعات هناك.فهذه القوانين على سبيل المثال قد نظمت إلى حد كبير الحياة الأسرية منذ بداية تكوينها.فتناولت الحديث عن الخطبة و كيف يتعامل الخطيب مع أهل خطيبته على نحو ما نصت عليه المادة الثانية عشرة[١٢] من هذا القانون .و كما حرص القانون على توضيح أمور العلاقة الأسرية منذ بدايتها ،فقد حرصت مواده كذلك على استمرار الحياة بعد الخطبة و الزواج أو الانفصال بالطلاق[١٣] إذا استحال الاستقرار،وكذلك أمور الأرملة.و من مقدمة هذا القانون نفهم أن الملك " أورنمو" قد اهتم بتنظيم ووضع أسس كثيرة في مملكته،و أعدها العديد من الوسائل القانونية التي تكفل استمرار حياة سليمة من ذلك على سبيل المثال تقنين المقاييس و المكاييل والأوزان وغير ذلك.

ورغم أن قانون أورنمو قد عالج الكثير من الأوضاع الاجتماعية في عصره، شأنه في ذلك شأن معظم القوانين السومرية التي اهتمت كثيرا بمثل هذه النواحي الاجتماعيةو بصفة خاصة ما يتعلق منها بمسائل الزواج و الطلاق[١٤]،إلاّ أننا نجد أن هذا القانون،و ما وصلنا من مواده لم يتعرض لموضوع الملكية والميراث، وتوضيح ما يجب أن يتبع حيالهما في ذلك الوقت،الأمر الذي يحتمل معه أن المشرع السومري لم يكن.يشغل تفكيره مثل هذه الأمور كثيراً،أو أن هناك مواداً تنظم علاقة الأفراد بالميراث إلا أن تلك المواد ربما فقدت أو تشوهت بحيث لا تعطي صورة واضحة لمضامينها.

ب-قانون لبت عشتر[١٥]:

من مواد هذا القانون نستطيع أن نتعرف إلى حد كبير على مجريات الأمور التي كانت سائدة في مجتمع السومريين أثناء حكم الملك "لبت عشتر".الذي كان يعمل على أن يسود العدل في مجتمعه طبقاً لأقواله في خاتمة القانون و التي يفهم منها أنه كان ينفذ أوامر الإله"إنليل" فقد قال لبت عشتر في تلك الخاتمة:"...و استناداً إلى أمر الإله انليل أنا لبت عشتر ابن الإله انليل قد قضيت على البغضاء و العنف...و عملت على إبراز العدالة و الصدق و جلبت الخير للسومريين و الأكاديين[١٦]..." و من هذا القانون أيضاً نعلم كيف كانت الأوضاع و العلاقات الأسرية و الاجتماعية و ذلك كله من خلال ما حرص عليه المشرّع من ضرورة العمل على ترابط شرائح

المجتمع الكبير و ذلك من خلال ترابط مجتمع الأسرة الصغير . وهي بلا شك نظرية اجتماعية سليمة ، لذلك نجد أن بعض مواده قد نظمت علاقة السيد بعبيده وإمائه،وكيف يتعامل معهم، و حقه عليهم و حقهم عليه،و توضيح حق ملكية السيد في عبده ،و متى يزول هذا الحق و أن يصبح العبد حرًا(١٧).

أما عن تنظيم استحقاق الميراث،فقد تعرضت بعض المواد لذكر ما يتعلق بهذا الميراث أو ما يجب على المستحقين عمله تجاه التركة بصفة عامة.و مع أن الباحثين يذكرون أن المواد الأولى بصفة خاصة ناقصة غير مكتملة ،و لم يبق منها إلا بعض الكلمات التي لا يمكن الاعتماد على ما جاء بها لتكوين أو لمعرفة ما تحتويه مثل هذه المواد ،بل و هناك قسم مفقود بصفة نهائية(١٨).و مع هذا النقص إلا أن هناك الكثير من المواد المتعلقة بالتركة و توزيعها قد فصلت أحقية الأبناء في الميراث سواء من ناحية الأم أو الأب ،و سواء كانت الزوجة من الحرائر أم من الإماء تزوجها سيدها و أنجب منها قبل وفاته(١٩).

وفيما يتعلق بأمر وصية المتوفى،فقد أشارت بعض مواد القانون أيضاً إلى وجوب احترام وصية المتوفى لأي من أبنائه قبل وفاته(٢٠). وهذا يعني أنه عند اقتسام تركة المتوفى بين المستحقين لها،فإنه من الضروري عدم المساس بما قد يكون أوصى به المتوفى لأحد الأبناء،و أن على المستحقين عدم مشاركة الابن الموصى له في ما جاء بوصية الأب لابنه.

ومن متابعة مواد قانون لبت عشتر فإنه يمكن القول بأن هذا القانون يتضمن العديد من المواد التي أنصفت مضامينها ورثة المتوفى إلى حد كبير.هذا إلى جانب أنه أيضا لم يفرق بين أي من أبنائه في قيمة ما يعطى له من الميراث ،اللهم إلاّ إذا كان ذلك عن طريق الهبة و الوصية المسجلة بعقد يكون المتوفى قد أوصى بها قبل وفاته.و حتى يضمن القانون عدم استغلال مسألة الوصية في غير الهدف منها فقد اشترط أن تكون الوصية مكتوبة و معلنه على الجميع في حياة الأب .يضاف إلى ذلك أن القانون لم يفرق بين الرجلو المرأة في الميراث،غير انه نص على أن مهر الزوجة الثانية يكون من نصيب أولادها فقط .و مع ما نلحظه في مواد هذا القانون و أنه كان إلى جانب العديد من أهل المتوفى و ذويه، و إثبات حقهم في تركته طبقاً للأنصبة المتفق عليها قانوناً .إلا أننا مع ذلك نجد أنه لم يتعرض في مواده لأهل الرجل و أقاربه،و مدى ما يكون لهم من حق في تركته من عدمه.

والأمر الواضح في قانون لبت عشتر اله قد حرص حرصاً شديداً على كيان الأسرة، و الحفاظ على تماسكها بعد وفاته و بصفة خاصة المرأة حتى أنه جعل للمرأة التي تعمل بالكهانة الحق في أن ترث مغزل والدهاو لو كان ما يزال على قيد الحياة،و ذلك طبقاً لما ورد في المادة الثانية و العشرين من هذا القانون[٢١]. غير أن القانون قد حدد نوع الكهانة التي يكون لها حق الإقامة في بيت أبيها كوريث و هي أن تكون الكاهنة من نوع الاينتوم أو الناديتوم و كذلك القادشتوم[٢٢].

ج- قانون إشنونا[٢٣]:

استقرار الأمور الداخلية، والعمل على تنظيم المجتمع و عدم السماح باستغلاله، كان من الملامح العامة و البارزة في مواد هذا القانون،فقد اهتمت هذه المواد على سبيل المثال بوضع قائمة للأسعار و الأجور. و يعلق أحد الباحثين على ما جاء في المادتين الأولى و الثانية من مواد قانون إشنونا . بشأن تحديد الأسعار بقوله:"و هذه الفكرة أي تحديد الأسعار لم نجدها في بقية الشرائع بالأسلوب الذي وجدناه في هذه الشريعة[٢٤]". ثم أننا نجد العديد من مواد هذا القانون أيضاً قد أولت عناية خاصة و اهتماماً كبيراً بموضوع العلاقة بين السادة والعبيد و الإماء،و اعتبرهم القانون من الملكيات الخاصة بالسيد المالك .فإذا ما حاولت الأمةُ أن تخفي أبنها،أو تعطيه لسيد آخر غير سيدها عند ذلك يكون من حق سيدها استرجاعه لأنه ملك [٢٥] له.

أما فيما يتعلق بمواد هذا القانون الخاصة بنظم المواريث،وما يفعل في التركات التي يتركها المتوفون من بعدهم، فالملاحظ أن قانون إشنونا لم ينص في أي مادة من المواد التي جاء ذكرها فيه على هذه التركة و كيفية توّزيعها على مستحقيها.و من هم أولئك المستحقون؟ و ما حقوق الأفراد في التركات في مثل هذه الأحوال؟

وعلى الرغم من ذلك فإن هناك بعض المواد التي تشير ضمنا إلى أحقية الزوج أو الأبناء في تركة الزوجة أو الأب. فالمادة الثانية عشرة على سبيل المثال توضح حق الزوج في أن يرث زوجته إذا ماتت بعد زواجه لها بفترة من الزمن[٢٦].كذلك يفهم من نص المادة التاسعة و الثلاثين[٢٧] أن أفراد الأسرة يرثون الأب و إن كانت هذه المادة لم تحدد على وجه الدقة أنصبة الورثة في تركة الأب أو الأم .هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لم تحدد المادة المذكورة قيمة نصيب هذا الأخ الراغب في البيع،وعما إذا كان هذا النصيب قد ورثه فعلاً أم اشتراه أو أهدى إليه الأمر الذي قد يوحي بأكثر من احتمال لهذه المادة و من هنا يمكن القول بأن قوانين الميراث،وتنظيم كيفية التعامل من خلالها بالنسبة لأحقية الورثة في تركة المتوفى و أنصبة كل منهم على حده هذه المواد القانونية

غير الواضحة في هذا القانون يبدو أنها لم تكن تشغل كثيراً حيزاً في تفكير المشرع لهذا القانون. و أن اهتمام المشرع كان ينصب بالدرجة الأولى على الحفاظ على الكيان الأسري من استغلال الغير و طغيانه و ذلك كله في سبيل إيجاد مجتمع لا يعاني الحاجة و العوز،و لا يقع فريسة للاستغلال و السيطرة من فئة أو أخرى من فئات المجتمع .فالهدف الأساسي من قانون إشنونا كما تفصح عنه مواده كان حماية المجتمع و أفراده، و العمل على راحته و تسهيل أموره في الحياة دون النظر لما قد يحدث بعد ذلك من موت لمن يحق لهم ميراثه.

د- قانون حمورابي[٢٨]:

يعتبر قانون حمورابي، أو كما يسميه البعض باسم "شريعة[٢٩] حمورابي" التي أصدرها في الفترة الأخيرة من حياته،و بعد أن استقرت له شئون المملكة التي كونها سواء داخلياً أم خارجياً.و قانون حمورابي أو تشريعه يعتبره المؤرخون لحضارة الشرق الأدنى القديم الصورة المتكاملة لما سبقه من قوانين و تشريعات عرفت مسبقا في منطقة الشرق القديم ففي هذا القانون نجد أن حمورابي قد جمع فيه ما سبق أن ضمنته و احتوت عليه القوانين التي سبقته مع مراعاة حرصه على إضافة مواد تشريعية جديدة لم تسبقه إليها القوانينو التشريعات الأخرى ،بحيث يمكن القول :إن قانون حمورابي قانون كامل شامل لمعظم المواد القانونية التي يحتاجها الإنسان في حياته و في ذلك العصر بصفة خاصة .

ويذكر الباحثون و الأثريون منهم بصفة خاصة أن قانون حمورابي و تشريعاته كتبها باللغة الأكادية .و هذه اللغة هي إحدى اللغات السامية طبقاً للمصطلح الذي أطلقه العالم الألماني شلوتزر (أو شلوتسر) في القرن التاسع عشر .و قد أفادنا علماء الآثار القديمة أن هذا التشريع و مواده العديدة قد دون على مسلة مقسمة إلى أربعة وأربعين حقلاً أو عموداً [٣٠]. و يلاحظ أيضاً أن الكتابة المدونة في هذه الأعمدة يمكن أن تندرج تحت ثلاثة أقسام:

أولاً: المقدمة و فيها يتحدث حمورابي عن الأسباب و الدوافع التي دفعته إلى تشريع هذا القانون .الأمر الذي يدل على أنه قد كتب هذه المقدمة بنفسه.

ثانياً: المواد القانونية التي تضمنتها مواد قانونه قد بلغت ٢٨٢ مادة قانونية و ذلك طبقاً للإحصاء الذي قام به الأثريون و المؤرخون.و أن هذه المواد كانت تركز مضامينها على معالجة و تقنين حياة الفرد في مجتمع حمورابي. القائم عند التفكير في إصدار هذا القانون، وإن كانت بعض مواده تصلح في كثير من المجتمعات.

ثالثاً: أبدى حمورابي رأيه و قناعته بهذا القانون و ما جاء فيه طبقاً لما أعلنه في خاتمة القانون من أن هذا القانون و ما فيه من أحكام هي في الواقع الأحكام العادلة التي أصدرها حمورابي الملك العادل.

وعلى أية حال، وعلى الرغم من أن تشريع حمورابي قد جمع مواداً عديدة،تعمل كلها على أن تنظم تنظيماً دقيقاً، ومحكماً و عادلاً للحياة في مملكته في جميع جوانبهاو أمورها. فقد أعدّلكل شيء مواده القانونية التي تعمل على استقامة الأمور فيها بصورة منتظمة[٣١] و دقيقة. ورغم ما يعرف عن كمال هذا التشريع بالنسبة للتشريعات الأخرى فإن ما يهمنا من ذلك كله الوقوف على تلك المواد التي يتضمنها القانون و التي تهتم بالدرجة الأولى بالأحوال الشخصية لأفراد المجتمع القائم آن ذاك و بصفة خاصة ما يتصل منها بنظم المواريث،و ما يجب نحو التركات و الأموال التي يتركها المتوفى،و إلى أي مدى كان تقسيمها تقسيماً سليماً بين الورثة.

و من المواد التي أوضحت لنا كيفية توزيع تركة الأب المتوفى بين أبنائه و بين من حدد القانون له نصيباً في هذه التركة .و ما موقف هؤلاء الورثة من الهبة أو الوصية التي كتبها الأب و ختمها بخاتمه حال حياته. نقول أن من هذه المواد المادة الخامسة و الستون بعد المائة [٣٢]. وهذه المادة تقابل المادة رقم ٣١ من قانون "لبت عشتر" تقريباً،إلا أنهافي قانون حمورابي قد حسمت الأمر بأن جعلت التركة تقسم بالتساوي بين جميع الأبناء المستحقين لها و ذلك بعد استبعاد قيمة الهدية التي أوصى المتوفى بها أولاً.

وحرصا من المشرِّع علىّ تحقيق العدالة بين الأخوة جميعاً،فإن هذه التركة كما نصت على استبعاد قيمة الوصية قبل التقسيم،فإنه يستبعد منها كذلك قيمة المهر للابن الذي لم يتزوج في حياة أبيه و لكن شرط أن يكون الأب قد تكفل من قبل بدفع قيمة مهر زواج أبنائه الكبار قبل وفاته.ثم يقسم باقي التركة على الجميع بعد ذلك بالتساوي، و ذلك طبقاً لما نصت عليه المادة ١٦٦ من القانون[٣٣].

هذا فيما يتعلق بميراث الأبناء مع بعضهم في تركة الأب المتوفى.أما فيما يخص حق هؤلاء الأبناء في تركة أمهم فقد أفرد قانون حمورابي بعض المواد التي تبين كيفية حصول الأبناء على حقوقهم في هذه التركة.فالأبناء الأشقاء يرثون في أمهم هدية زواجها التي جاءت بها من بيت أبيها عند زواجها ثم يقتسم الأبناء بعد ذلك تركة الأب سواء كان هؤلاء الأبناء أشقاء أو كان بينهم أبناء غير أشقاء[٣٤].

وكما حافظت بعض مواد القانون على حقوق الأبناء في التركات سواء كانت عن الأم أو الأب حسب ما جاء في المادة السابقة،فقد حافظت في نفس الوقت على حق الأب في حرمان[٣٥] أحد أبنائه من الميراث.

ولكنه وضع لذلك ضوابط و شروط يجب عدم إغفالها،و في مقدمتها أن يعرض الأب الأمر على القضاء و يبين رغبته في حرمان ابنه مبدياً الأسباب المقنعة للقضاة، فإن أقتنع القضاة بما قدمه الأب من أسباب لحرمان ابنه، تمت الموافقة على الحرمان.و إن كان عكس ذلك فلا حق للأب في حرمان ابنه من الميراث.و حتى في الحالات التي يقتنع فيها القضاة بحرمان الابن من الميراث كطلب الوالد،إلا أن القانون لم يغلق الباب نهائياً و يجعل هذا الحرمان لا رجعة فيه،وإنما أجاز منح الابن فرصة الاعتذار عما قد يكون سببا للحرمان، و يتعهد بعدم العودة إلى ذلك مستقبلاً،وهنا يمكن إسقاط هذا الحرمان عنه،فإذا عاد لسيرته الأولى حرم عند ذلك من الميراث و ذلك حسب ما جاء في المادة التاسعة و الستين[٣٦] بعد المائة.

وفي مجتمع الشرق الأدنى القديم، كان نظام الإماء و الجواري من الأمور السائدة هناك دون أي لون من ألوان الحرج . وكثيراً ما كان يتزوج السيد من أمته كما يتزوج من الحرة،و قد يجمع بينهن.و ينجب من كل واحدة منهن أبناءاً.و هنا كان لابد للمشرع الحريص على كيان أفراد مجتمعه أن ينظم هذه العلاقة بين الرجل والزوجة الحرة و الآمة،و يضع صيغة لمسألة التركات و كيفية تعامل الورثة معها وخاصة فيما يتعلق بميراث أبناء الإماء .لذلك أعطاهم هذا القانون حق الميراث في تركة أبيهم بعد وفاته، غير أن المشرع قد اشترط في هذه الحالة أن يكون الأب قبل وفاته قد أعلن اعترافه بأنهم أبناؤه[٣٧]، و إلا فلا حق لأبناء الإماء في الميراث، وأن حقهم الوحيد في هذه الحالة هو أن يحرروا[٣٨]،و لا يحق للورثة أن يعتبروهم جزءاً من تركة أبيهم.و تجدر الإشارة هنا إلى أن القانون قد فرق بين أبناء الآمة الحرة وأبناء الآمة عند اقتسام التركة إذ أنه أعطى ابن الحرة الحق في اختيار و انتقاء نصيبه في الميراث حيث جاء ذلك في الجزء الأخير من هذه المادة حيث جاءت عبارة "...والوريث ابن الزوجة (الأولى) يختار حصته و يأخذها." الأمر الذي يعتبر تفريقا بين الإخوة في الميراث. و لقد أنصف قانون حمورابي المرأة بصفة عامة في مسألة حصولها على حقها عقب وفاة زوجها و تعتبر المواد من ١٧١-١٨٤ من المواد التي عالجت موضوع ميراث المرأة إذا كانت زوجة توفى زوجها أو كانت أبنه توفى والدها،و أوضحت كل مادة حالة هذه المرأة أو الفتاة، و مدى أحقيتها في تركة أبيها أو حقها في ما منحه لها من هدايا أثناء حياته و كتب بذلك

الوثيقة اللازمة لحفظ حقها ففي المادة ١٧١ من القانون يعين لنا قيمة ميراث الزوجة في زوجها المتوفى،و تنص على أن من حقها أن تأخذ هدية زواجها التي سبق لوالدها منحها لها ووقع لها عقداً مختوماً بذلك و كذلك هبة الزوج و في حالة عدم ترك الزوج هذه الهبة،فإنه يحق للزوجة أن تأخذ من التركة مثل نصيب أحد الأبناء الورثة. كما يحق لها أن تقيم إقامة دائمة في مسكن الزوجية طوال حياتها و الاستفادة به دون أن تتصرف فيه بالبيع إذ أنه ملك لأبنائها بعد وفاتها طبقاً لما جاء في هذه المادة و هذا نصه":...و تأخذ الزوجة (الأولى) هديتها (التي جلبتها من بيت أبيها) و الهبة التي منحها زوجها،و كتب لها بذلك رقيماً مختوماً،و لها (الحق)أن تعيش في مسكن زوجها،و لها الحق (كذلك) بالاستفادة (منه) طيلة مدة حياتها،و لا يحق لها أن تبيعه (لأنه) يعود بعدها لأبنائها[٣٩]."

وقد ترغب هذه الأرملة في ترك منزل الزوجية لتقيم مع أهلها أو تتزوج من زوج آخر و في هذه الحالة نظم القانون موقفها و أعلن أنها لا يحق لها أن تأخذ الهبة التي منحها لها زوجها و لا تحصل إلا على هدية زواجها التي جاءت بها من بيت أبيها ،و يحق لها الزواج بمن ترغب من الرجال[٤٠].فإن تزوجت،و أنجبت أطفالاً من هذه الزيجة ،وحدث أن ماتت بعد ذلك يرثها أبناؤها من الزوجين الأول و الثاني بالتساوي[٤١].أما إذا لم تنجب من الزوج الثاني تصبح الهبة التي تخصها من نصيب أبناء الزوج الأول[٤٢].

و كما أوضح القانون موقف أبناء الأمة من سيدها على ما سبق ذكره،أوضح كذلك موقف أبناء العبد من ميراث أبيهم خاصة إذا كان ما يزال في عبودية سيده.كما أوضح أيضاً حق سيد هذا العبد في ممتلكات عبده بعد وفاته.فإذا كان العبد قد تزوج بامرأة حرّة،و أنجب منها أولاداً،فإذا كانت الزوجة الحرة قد جاءت عند زواجها به بهدية زواجها من أبيها، و استمرت الحياة الزوجية بينهما و شاركت زوجها في تأسيس منزلهما بشراء أثاثه و ما يلزم له، كما شاركته في جمع و توفير الأموال ثم مات العبد بعد ذلك.فهنا يوضح القانون انه لا يحق لسيد العبد أن يأخذ شيئاً من هدية الزواج إذ أنها حق للزوجة نفسها.و ما تبقى من أموال بعد ذلك فيقسم بين الزوجة وبين سيد العبد مناصفة[٤٣].و ذلك باعتبار أن هذه الزوجة الحرة شريكة لزوجها العبد في تكوين هذه التركة التي تركها بعد وفاته فيحق لها نصف هذه التركة بالإضافة إلى هدية زواجها من أبيها عند زواجها فإن لم تكن هناك هدية زواج من الأب فليس لها سوى نصف تركة العبد، مع الوضع

في الاعتبار أن النصف الذي تأخذه سيعود إلى أبنائها بعد وفاتها طبقا لنص[٤٤] المادة.و هذا يعني أن زوجة العبد الحرة لا حق لها قانوناً في ميراث زوجها و أن النصف الذي تحصل عليه هو للأبناء.

وعلى الرغم من مواد القانون الخاصة بالميراث و كيفية توزيعه بين الوارثين وهي مواد كثيرة إلا أننا لم نلاحظ أنها أعلنت صراحة عن ميراث البنات و حقهن في تركة الآباء اللهم إلا ما يتعلق بالكاهنات من نوع الاينتوم أو الناديتوم أو القادشتوم[٤٥] و سبقت الإشارة إلى حقهن و مع ذلك فقد سمح القانون للأب أن يخصص مقادير معلومة من تركته للبنات و بصفة خاصة في العقارات و البساتين يحصلن على إيراداتها شرط أن يكون قد كتب ذلك في وثيقة مختومة ينص فيها على حقهن في إدارتها أو دفعها لمن يحسن الإدارة و في مقدمتهم إخوتها،فإذا جاروا عليها و منعوها حقها فلها الحق في إعطاء الحقل أو البستان لأجنبي يتولى إعالتها و الإنفاق عليها،فإذا توفيت عاد ميراثها إلى إخوتها.

وعلى أية حال، ومن الاستعراض البسيط لهذه القوانين التي سادت المجتمعات منذ عرفت الاستقرار و ابتعدت إلى حد كبير عن البدائية الرعوية.نقول إنه مما سبق يمكن القول بأن قوانين الشرق الأدنى القديم في جميع موادها قد عالجت الحياة الاجتماعية و الأسرية سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الأسرات والطبقات المتعددة في المجتمع و بصفة خاصة ما يسمى بالاستقرار الأسري و الحفاظ على حقوق الأفراد في المجتمع والحرص على عدم اعتداء فئة على أخرى أو استغلالها وتضليلها كما تنبه مواد قانون إشنونا الذي وضح انه منذ بدايته كان يعمل القائمون عليه على ما يقال حديثا بتحديد الأسعار أو تثبيتها و كذلك تحديد قيمة الأجور.

و بالنسبة لهذه الجزئية في القانون المشار إليه و الخاصة بفكرة تحديد الأسعار في ذلك الوقت،فإنه يمكن استنتاج صورة شبه واضحة عن الوضع الاجتماعي القائم في ذلك الزمان،و الذي يبدو أنه كان يعاني شيئاً من العُسْر المادي، و عدم إمكانية السيطرة على مجريات الأمور في الشارع الاجتماعي فنحن نعلم أن أولى الأمر في أي مجتمع من المجتمعات لا يلجأون إلى تحديد الأجور و تثبيتها قدر الإمكان إلا إذا حدث هناك نوع من الاستغلال لطبقات المجتمع و خاصة المعسرة منها. عند ذلك يضطر أولو الأمر إلي التدخل و فرض السيطرة على المستغلين بوسيلة أو أخرى لتحديد الأسعار و الأجور و ذلك حماية لكل أفراد المجتمع .و مع أن ما جاء به قانون إشنونا في هذا الشان لا نجد له نظيراً في قوانين الشرق الأدنى القديم بالصورة التي جاءت بها و خاصة في المادة الثالثة و التي تتعلق بتأجير عربة و حيواناتها و سائقها إلا أن المقارنة قد تشير إلى ما يماثل ذلك في قانون

حمورابي في المادة ٢٧١ منه والتي " تشبه مادتنا هذه تماما و لكن الفرق بين المادتين هو في أجرة العربة وحيواناتها و سائقها زمن شريعة حمورابي أعلى من أجرتها زمن شريعة إشنونا"[٤٦].

ثانياً:الميراث عند اليهود

جاء التشريع اليهودي بعد أن أوضحت كل من القوانين البابلية و الآشورية – إلى حد كبير– الكثير من الأمور التي تتعلق بالأحوال الشخصية في مناطقها.كما نظمت أمور الأفراد،و حددت بدرجة كبيرة ما يخص كل إنسان في المجتمع من حقوق وواجبات،وقررت في نفس الوقت عقوبات رادعة تصل أحياناً إلى حد الموت أو بتر عضو من أعضاء الجسد إذا ما كان هناك أي إهمال أو تقصير أو تعدى على ملكية الغير أو حقوقه.

ومن الأمور التي اعتنت بها هذه القوانين على نحو ما تقدم كان نظام انتقال التركات أو الهبات و ما يتعلق بها من وصايا و عهود موثقة من المتوفى إلى من له الحق فيها.و مع ذلك كله فإننا نجد أن الصورة لم تكتمل في هذه القوانين في مسألة الميراث بصفة خاصة،و لعل قانون حمورابي هو الأكثر تفصيلاً في هذا الشأن من غيره من القوانين السابقة عليه و ربما يرجع ذلك إلى أن هذا القانون في مجمله عبارة عن تجميع منظم و منقح لمواد عديدة من القوانين السابقة عليه.هذه القوانين التي تعرفنا إلى موادهاو علمنا أن اهتمامها بالدرجة الأولى كان ينصب حول حماية المجتمع و عناصره المختلفة،و محاولة تنظيم أمور الأفراد فيه في مسائل الزواج والطلاق و الميراث و التبني و ما قد يتفرع عن ذلك كله حتى ينشأ هناك مجتمع مستقر يدرك كل أفراده حقوقهمو الواجبات الملقاة عليهم.و مع أن قانون حمورابي كما أشرنا لم يشتمل على كثير من التفصيلات في موضوع التركات و كيفية وراثتها بشكل حاسم ،إلا انه في نفس الوقت قد ألقىالضوء على هذا النظام طبقاً لما كان حادثاً في تلك الآونة.

وعندما جاءت القوانين و التشريعات اليهودية بعد ذلك ، وشغلت مسألة تركة المتوفى و كيفية توزيعها عقب وفاته،وتحديد المستحقين لها حيزاً كبيراً في هذا التشريع و المستمد أساساً من التوراة و كذلك شغلت حيزاً كبيراً في فكر رجال الدين اليهودي على اختلاف توجهاتهم الدينية منذ عصر التلمود و ما جاء بعد ذلك،نقول عندما ظهر هذا التشريع اليهودي وجد أنه قد أقر ما جاء في العديد من المواد القانونية السابقة و خاصة ما كان منها في قانون حمورابي.و مع أن هذا التشريع قد جاء بتفصيلاتو تفريعات عديدة لم يسبق التطرق إليها من قبل إلا أنه قد أعتمد وأقر الكثير مما

جاء به حورابي في قانونه،الأمر الذي يؤكد ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن الفكر اليهودي،قد تأثر تأثراً كبيراً بحضارة البابليين و الآشوريين والمصريين(٤٧).غير أن قوانين الميراث و بنودها في التشريع اليهودي تعتبر أكثر شمولية منها في قانون حورابي.

وإذا كان بعض الباحثين في آثار الشرق الأدنى القديم قد أقروا و أعلنوا عن احتمال فقد هذا القانون للعديد من مواده الأمر الذي ربما يعطي مؤشراً أو احتمالاً بأن مثل تلك المواد المفقودة أو التي لم تصل إلينا لسبب أو لآخر كانت تحمل أيضاً تفصيلات و تفريعات حول التركات و الهبات و مستحقيها قد تتشابه أو تلتقي مع نظائرها في التشريع اليهودي اللاحق. و على أي حال فنحن لا نحمل الأمور أكثر مما تحتمل، و يكون الحكم مؤسساً على ما تعرفنا عليه في التشريعين .أما ما يتعلق بالتشريع اليهودي ـــ و إن كنا نعتبره كان قاصراً إذا ما قورن بما جاء بعده من تشريعات ـــ إلا أنه قد فصّل الحديث في شأن المستحقين لهذه التركة،و بيان مقدار نصيب الفرد منها. و من هم الذين يحق لهم ميراث المتوفى سواء من أبنائه أو ذوي قرباه طبقاً لدرجات قرابتهم؟ و نبدأ في التعرف على هؤلاء المستحقين و مقدار أنصبتهم من خلال:

أ- الأبناء و ميراثهم

من الأمور الواضحة في التشريعات الأولى أن هدف المشرعين هو خلق مناخ من الترابط الأسري بين جميع أفراد الأسرة الواحدة.فإذا ما ترابطت الأسر،تترابط معها المجتمعات المختلفة، وإذا كانت بعض التشريعات و خاصة القديمة منها قد ميزت أحياناً بين بعض أفرادها،فليس ذلك إلاّ لأنها كانت تضع في من ميزتهم أملاً كبيراً في حسن قيادة الأسرة بعد وفاة قائدها و هو الأب و ذلك لأن وفاة الأب القائد والزعيم والحامي يعتبر في هذه الحالة كارثة من الكوارث الاجتماعية يجب العمل على أن من يحل محله في القيادة لابد أن يكون مثله أو يقترب من ذلك،و من هنا كانوا يلجأون بعد مشاورات بين كبار العشيرة إلى اختيار الأخ الأكبر للمتوفى إذا لم يوجد الابن الرشيد القادر على مواصلة المسيرة،فإذا وجد فهو الوريث لأبيه في كل شيء،و قد يوصي الأب أحيانا قبل وفاته و بموافقة العشيرة بمن يخلفه و يرث جميع ممتلكاته.و كان هذا الوضع معروفاو متفقاً عليه في تلك المجتمعات القديمة.

وبناء على ذلك نستطيع أن نتفهم مثلاً لماذا جاء قانون مثل قانون "أورنمو" السابق ذكره خالياً من أية تعليمات أو توصيات محددة و معلومة بشأن ما يتبع في تركة الأب المتوفى و كيف يكون الأمر حيالها إذ لم يتعرض هذا القانون لتلك المسألة على الإطلاق.و كذلك كان الأمر بالنسبة

لقانون "إشنونا(٤٨)" أما قانون حمورابي فهو أكثر وضوحاً مما سبقه من القوانين القديمة الأخرى.و اختيار المشرع للأبناء الذكور في استحقاق الميراث كان الغرض منه الحفاظ على تركة المتوفى حتى لا تخرج التركة أيا كان نوعها عن نطاق أسرة المتوفى ،و لتحقيق ذلك حرم المشرع البنات في التشريع اليهودي من حق الميراث و لو في جزء من تركة المتوفى في حالة وجود إخوة لهن من الذكور.

ويبدو أن التشريع اليهودي كان يقوم على حرمان البنات من الميراث منذ بدايته إلى أن قامت(٤٩) بنات صلُفحاد צלפחד و هو من عشائر منسي بن يوسف بالاعتراض على ذلك لدى سيدنا موسى عليه السلام،و الكاهن الأعظم و أمام الجميع عند خيمة الاجتماع و طالبن بنصيب والدهن في الميراث و هو لم يعقب ولداً ذكراً.ورفع موسى الأمر إلى الله ليحكم في هذه المسألة التي لم يسبق لها مثيل من قبل،فأنصفهم قائلا لموسى: " بحق تكلمت بنات صلفحاد،فتعطيهن ملك نصيب بين أخوة أبيهن،وتنقل نصيب أبيهن إليهن(٥٠) ".و كانت تلك الحادثة بداية لاستقرار أحوال الميراث في صيغته المعروف بها حالياً في اليهودية،و التي حسمت بأمر من الله عز و جل كما تذكر التوراة في النص التالي." و تكلّم بني إسرائيل قائلا : أيُّما رجل مات و ليس له ابن تنقلون ملكه إلى ابنته، وإن لم يكن له ابنة تعطون ملكه لإخوته، وإن لم يكن له إخوة تعطوا ملكه لإخوة أبيه، و إن لم يكن لأبيه إخوة تعطوا ملكه لنسيبه الأقرب إليه من عشيرته فيرثه. فصارت لبني إسرائيل فريضة قضاء كما أمر الرب موسى(٥١) " . إذا فالقاعدة الشرعية في نظام المواريث اليهودية تقوم في الأساس على أن الأبناء الذكور فقط هم الذين لهم حق الميراث،و لا حق لأحد غيرهم في حالة وجودهم في هذا الميراث.

وفيما يتعلق بحق الأبناء الذكور في الميراث فإن هذا الحق مشروط بأن يكون الأب المتوفى قد سبق و باركهم أثناء حياته أو قبيل وفاته،و إن لم تكن قد تمت هذه البركة فليس لهم الحق في الميراث عن أبيهم "فالبركة في الفكر السامي القديم،كانت تعني جلب الخير، و الرخاء لهم باستمرار(٥٢)." لذا وجب حتمية قيام الأب بإعطاء البركة لأبنائه ليحق لهم الميراث من ناحية،و لتحل عليهم البركة بالخير من ناحية أخرى.

وبالنظر في مسألة حتمية مباركة الأب قبل وفاته للأبناء حتى يتمكنوا من الحصول على حقوقهم في ميراث تركة أبيهم، نقول أن هذا الشرط حول البركة يتشابه كثيراً مع ما جاء في قانون حمورابي السابق الحديث عنه،و ذلك عندما تعرض لموضوع أبناء الأمة التي تزوجها الأب،ثم أنجب منها

أبناء،مع وجود زوجة أخرى حرّة،أنجب منها أيضا أبناء. و أوضح هذا القانون مدى أحقية أبناء الأمة في تركة أبيهم .و ذكر القانون أنه يحق لأبناء الأمة الميراث في تركة الأب المتوفى شريطة أن يكون هذا الأب قد سبق و اعترف صراحة بأن هؤلاء الأبناء هم أبناؤه فعلاً،و ذلك عن طريق الإعلان الصريح عن ذلك أمام الجميع منادياً لهم "يا أولادي[٥٣]" عند ذلك يثبت لهم الحق في ميراث الأب.

إذن فالبركة في النظم اليهودية هنا و مدى أهميتها بالنسبة للأبناء تقوم مقام الاعتراف الصريح من الأب بأبنائه من الأمة و الذي يترتب عليه حقهم في الاشتراك في ميراثه في تركته على ما هو مذكور في قانون حمورابي.و إلى جانب شرط بركة الأب نجد هناك أيضاً شرط يهودية الأم إذ يجب لمن يحق لهم استحقاق تركة الأب أن تكون الأم يهودية على نحو ما حدث في قصة اسحق و إسماعيل الواردة في التوراة و التي بموجبها أصبح اسحق هو بكر أبيه ووريثه. على الرغم من أن الثابت من نصوص التوراة أن إسماعيل هو الذي ولد أولاً فمن حقه البكورية إلا أن عدم يهودية الأم حال دون ذلك ، وأرى أن ذلك الوضع ربما كان من استحداث المصدر الكهنوتي لإبعاد إسماعيل وذريته من الانتماء لليهودية كواحد من نسل سيدنا إبراهيم عليه السلام الذي لم يكن يهوديا و لا نصرانياً و كان حنيفا مسلماً إلا إن الفكر اليهودي شاء أن يبعده عن سلالة سيدنا إبراهيم.

ونظراً لما كان يسود المجتمعات الرعوية الصحراوية التي تعتمد باستمرار على الحل و الترحال بين آن و آخر فإن هذه المجتمعات و منها المجتمع اليهودي كانت تعتمد على الأبناء الذكور في الذود عن القبيلة أو العشيرة و حمايتها من الأخطار التي قد تحدث لها نتيجة إغارة عليها، ولذلك حرصت التشريعات اليهودية على أن تخص هؤلاء الأبناء بإدارة أمور العائلة بعد وفاة الأب،و بذلك تتحول الأموال و التركات إليهم، وحرمت البنات من هذا الحق، وأصبح ذلك هو القاعدة الشرعية التي يقوم عليها نظام المواريث في اليهودية. والحق الوحيد للبنت في الميراث هو الحصول على قيمة ميراث أبيهن إذا لم يكن هناك أبن ذكر[٥٤].

غير أن التشريع اليهودي قد استحدث نصاً لم تسبقه إليه القوانين البابلية أو مثيلتها الآشورية، وهذا النص يتضمن تمييز الابن البكر عن إخوته عند تقسيم التركات إذ يُخصص له قيمة نصيبين طبقا لما ورد في سفر التثنية في هذا الشأن[٥٥].فالبكر من الأبناء يتميز عن إخوته الآخرين بحصوله على نصيب اثنين من بقية الأخوة[٥٦].وذلك ما نصت عليه فتاوى و قوانين اليهود بعد عصر

التلمود على نحو ما نجده عند سعديا في كتابه،و ما جاء أيضا في القوانين الشرعية اليهودية الأخرى[٥٧].و من تعريفات البكري أنه أول مولود ذكر للرجل سواء كان من زوجة يحبها أو يكرهها.و لذلك قال أحد المهتمين بالشرع اليهودي من اليهود في هذا الشأن:"و ليس للمورث سواء كان في حالة صحته، أو في حالة مرض الموت أن يفضل بعض الورثة على البعض الآخر لقوله: لا يبكر ابن محبوبته لبكورة ابن المبغضة[٥٨]".

والعبرة في الابن البكر أيضاً أن يكون قد ولد في حياة الأب،أو تطل جبهته على أقل تقدير إلى العالم قبل أن يتوفى الأب[٥٩]،على الرغم من الاختلاف بين الفرق اليهودية نفسها في هذا الشأن،فبينما نجد أن ذلك الوضع الذي تسير عليه فرقة الربانيين و هم جمهور اليهود و غالبيته، فإننا نجد فرقة القرائين قد انتهجوا منهجاً آخر، فهي تعتبر الابن البكر هو أول مولود ذكر للأب سواء كان قد ولد في حياة أبيه، أو بعد وفاته ما دام لم يسبقه ابن غيره،و لو تقدمت عليه البنات في الميلاد[٦٠].

وكما اختلفت الفرق اليهودية في شأن البكر إذا ما ولد بعد وفاة أبيه، و هل يعتبر في هذه الحالة ابنا بكراً أم لا؟ نجد أن هذه الفرق قد اختلفت أيضا تجاهه عند تقسيم تركة المورّث. و هل ما يجب أن يحصل عليه هذا الابن البكر يكون من التركة نفسها عند الوفاة؟ أو من التركة و ما قد ينتج عنها من زيادة أو ربح أو ثمار أو ما شابه ذلك،و الذي من شأنه زيادة قيمة التركة من حين وفاة المورث إلى وقت التقسيم؟فعند القرائين أن الامتياز(للابن البكر) يشمل الثمرة،أعني أنه يتناول أيضاً ما أنتجه الأصل من وقت الوفاة .و ليس معنى قوله:"في كل ما يوجد له."أن يقصر الامتياز على الأصل بحجة أن الثمرة هي غير ما كان موجوداً[٦١]."

هذا و يختلف معهم الربانيون في ذلك،إذ أنهم لا يضيفون نتاج التركة إلى أصلها، ويقصرون امتياز البكر عند التقسيم على أصل التركة فقط،كما أنهم في نفس الوقت لا يلزمون البكر بأية خسارة قد تلحق بهذه التركة[٦٢] بعد الوفاة . وكما حصل الابن البكر على حقه في المغنم،فعليه أيضا أن يتحمل نصيبه عند المغرم،و لذلك استقر الرأي لدى حاخامات اليهود على أن الابن البكر طالما نال حقه في الامتياز الذي سمحت له به الشريعة اليهودية في التركة فيجب عليه كذلك أن يؤدي ما عليه تجاهها.فإذا كان على الأب أي دين مستحق فإن هذا الدين يدفع منه البكر النصف في حالة ما إذا كان عدد الأخوة ثلاثة بمعنى أنه يدفع في الدين الموجود سهمين لا سهم واحد و من

المعروف أن الدين يستخرج بداية من التركة قبل أن تقسم على الأخوة تقسيماً شرعياً حسب النص المعمول به.

وتنظم الشريعة الأسلوب الذي يحصل به البكر على ميراثه،و تترك له حرية توقيت أخذه، إذ يحق له أن يؤجل اخذ مستحقاته في هذا الميراث كما يحق له أن يتنازل عنه لغير اله في حالة تنازله عن حقه،أو حتى إذا نسي أن يطالب بأخذ هذا الحق أو أخذ جزءاً منه فقط فلا يحق له بعد ذلك أن يطالب بهذا الحق أو بالجزء الذي لم يأخذه.هذا بالإضافة إلى أن ما منحته له الشريعة من امتياز لبكورته، فإن هذا الامتياز لا يكون إلا في تركة الأب فقط أما ما يحصل عليه من ميراث عن طريق الأم فيتساوى الأخوة جميعاً في أنصبتهم و لا امتياز للبكر في هذه الحالة.

فإذا مات الابن البكر في حياة أبيه، ثم مات الأب بعد ذلك فإن قيمة ميراث البكر كاملة تعود إلى ابنه أو إلى ابنته في حالة ما إذا لم ينجب ابنا ذكراً، والعلة في ذلك أن الابن أو البنت يأخذ نصيب الأب كاملاً لأنه يعتبر قد حل محله، ولا يجوز أن ينقص من حقه شيء.و بعد أن يحصل البكر على نصيبه أو يحصل ابنه عليه في حالة وفاته قبل الأب فإن باقي التركة يقسم بين الأخوة الذكور بالتساوي، ولا يفضل واحد عن الآخر.أما البنات من أبناء.المتوفى فلهن طبقا لما نص عليه التشريع اليهودي وضع آخر.نفصله فيما يلي عند الحديث عن ميراث النساء.

ب-ميراث النساء

ونعني بالنساء هنا مطلق الجنس، بالنسبة للمتوفى ،بنتاً كانت أم أختاً أو زوجة، أو أرملة مع بعض التفصيلات في حالة البعض منهن إلى آخر الأوضاع التي قد تكون عليها المرآة عند وفاة صاحب التركة و مورثها.و الجدير بالذكر أن التشريع اليهودي كان يقف موقفاً خاصاً من المرأة بصفة عامة فيما يتعلق بأمورها الشخصية و على الأخص في حالة الميراث.وذلك حتى لا تنتقل ملكية أي سبط من أسباط اليهود إلى سبط آخر، وحتى تحتفظ كل عشيرة بممتلكاها . ومن هنا استقر حكماء التلمود ومن جاءوا بعدهم على أن الأصل في استحقاق الميراث كالآتي:" أول من يرث في الميت ولده الذكر- و إذا تعدد الذكور من الأولاد فللبكري حظ اثنين من إخوته- ولا فرق بين المولود من نكاح صحيح أو غير صحيح من الأولاد في المواريث، فيعطي لكل منهم نصيبه بقطع النظر عن النكاح الذي ولد منه. ولا يحرم البكري من امتيازه بسبب كونه من نكاح غير شرعي...أما البنت فمن تبلغ منهن الثانية عشر فلها النفقة والتربية حتى تبلغ هذا السن تماماً"[٦٣].

وهذا يعني أن البنت لا حق لها في ميراث أبيها طالما كان للأب أبناء ذكور. و على هذا يتضح أن

الابن كان مفضلا على البنت. والأمر كذلك إذا كان الميراث من ناحية الأم و لكن في وجود الابن الذكر.

وفي العصور الأولى لتقنين التشريع اليهودي يبدو انه كان هناك خلافا في الرأي حول ذلك فقد رأى أحبار جيل التنائيم– و هم واضعو المشنا التي نظمت التشريع و قننته–أن يساووا بين البنت و الابن في الميراث خاصة ميراث الأم إذا حرمت من ميراث الأب [٦٤]. و إن لم يدونوا ذلك في قوانينهم في المشنا. وبذلك أصبحت القاعدة العامة في التشريع اليهودي أن التركة للذكور دون الإناث، وإنما على الذكور نفقة البنات غير المتزوجات حتى يتزوجن بعد البلوغ. سواء كان ذلك الميراث في تركة الأب أو الأم،و كما سبق فهي – أي البنت– لا ترث في أمها إلا إذا لم يكن للأم ابنا ذكراً طبقاً لما جاء في المادة ٤٤١ عند حاي بن شمعون .

و الواقع أن ميراث النساء كان من الموضوعات التي ثار حولها جدل كثير في الفكر الديني اليهودي و بين مفكري الفرق اليهودية على اختلاف نزعاتها. و قد سبقت الإشارة إلى ذلك الاعتراض الذي اعترضنه بنات صلفحاد في عصر سيدنا موسى عليه السلام عندما شعرن بحرمانهن من نصيب والدهن المتوفى من الميراث و ما حدث بعد ذلك من أن الله سبحانه و تعالى أنصفهن بأحقيتهن في ميراث أبيهن المتوفى.و إن كان البعض قد أعتبر أن هذا الحرمان يأتي لأن البنت تلحق على بيت زوجها بعد تقديسها (تخصيصها و الموافقة على زواجها) للزواج[٦٥]. و إن كنا نعتقد أن ذلك ليس سببا كافيا لحرمان البنت من الميراث لسببين أولهما أنها قد لا تتزوج و تظل في بيت أبيها حتى تبلغ و تتزوج فتتعرض هناك لأهواء إخوتها الذكور[٦٦].و السبب الثاني أنها حتى ولو تزوجت فهي أيضا معرضة لأن يتوفى عنها زوجها.و في حالة وفاته فهي أيضا لن ترثه،و إنما تأخذ فقط هدية زواجها التي منحها إياها والدها عند الزواج.

و من هنا فإنه يمكن ترتيب الورثة في تركة المتوفى طبقاً لما جاء في التشريع اليهودي على النحو التالي: الابن الذكر للمتوفى مع مراعاة حق البكر فيما منح من امتيازات. يليه ابنه المتوفى في حالة عدم وجود الابن. إخوة المتوفى ،أعمام المتوفى ثم أقرب الأقرباء إليه. إلا أن هناك تعديلاً حدث على هذا الترتيب، و يبدو أن هذا التعديل قد تم ليطابق ظروف الواقع الفعلي للحياة من احتمال موت الابن قبل الأب.و هنا دخل الأب في ترتيب الورثة بعد ابنة المتوفى إذا لم يكن له ابنه على قيد الحياة،فإذا وجدت الابنة حجبت الميراث عن الأب .و إذا نظرنا بصفة عامة إلى موقف البنت من

الميراث فإننا نجده موقفاً ضعيفا فيه إجحاف بها و يعتبر من أضعف المواقف بالنسبة لأفراد الأسرة كلها و يمكن إجمال هذا الموقف على النحو التالي:

أولا: تمسك كثير من أحبار اليهود و مشرعيهم بما جاء في نص العهد القديم في سفر العدد،والذي قطع بصورة نهائية بأنه لا أحقية للبنت على الإطلاق في تركة أبيها إذا ما كان هناك الابن و ذلك إعمالاً للنص التوراتي الذي يقول :" و من مات و لا ولد له فتركته لبنته".فالنص التشريعي هنا صريح ،وأعطي الابن حق حجب الميراث عن أخته،فلا يحق للبنات الميراث في تركة الأب عند ذلك،و هذا ما حدث مع بنات صلفحاد،فإنهن لو كان لهن أخ ما كن ورثن[٦٧].

ثانيا: هناك بعض فقهاء اليهود من القرائين نادوا بمساواة البنت بالابن عند الميراثفي تركة الأب.و ذلك من منطلق انه إذا كان الأب أثناء حياته قد ساوى بين الاثنين بصفة عامة في تربيته لهما،و اتفاقه ورعايته فليس أقل من أن يتساوى الاثنان (البنت و الولد) بعد مماته[٦٨] في تركته.إلا أن ما ذهب إليه فقهاء القرائين يتعارض مع ظاهر النص السابق الإشارة إليه و الذي يقول:"و من مات و لا ولد له فتركته لابنته."

ثالثا: حتى مع الاعتراف بحق البنت في الميراث إذا لم يوجد الابن، نجد أن هذا الحق كان مرهونا بشرط أن تتزوج البنت من داخل القبيلة نفسها" فالبنات يرثن بشرط أن يتزوجن من القبيلة، وذلك من أجل المحافظة على ميراث القبيلة –يعني أملاك أفرادها– و عدم نقله إلى قبيلة أخرى[٦٩] ". وقد ذكر بعض الباحثين أن ظروف الحياة و تطوراتها و بداية حالة من الاستقرار في المجتمعات اليهودية قد أفقدت هذا النظام المغزى أو الهدف منه و ذلك بقوله:"و قد فقد هذا النظام مغزاه بمقدار ازدياد الاتصالات في مكان الإقامة، كما تطور في فترة الملكية عند الارتباط القبلي[٧٠]" ولعل الباحث في عبارته هذه يشير إلى أن الحرص على الحفاظ على ممتلكات القبيلة داخلياً، كان في تلك المرحلة التي يطلق عليها مرحلة الرعي و الترحال وعدم الاستقرار.أما في المراحل التي تلت المرحلة فقد خفت حدة هذا الشرط.

وعلى أية حال فالواضح أن البنت في المراحل القديمة من الحياة الاجتماعية لليهود لم يكن لها أي حق في الميراث نهائياً حتى في حالة عدم وجود الابن. يدل على ذلك ما ذكره بعض الباحثين من أن توريث البنت في تركة أبيها ربما انتقل إلى اليهود من مصر إذ كانت القوانين المصرية القديمة تعطي المرأة حقوقاً كثيرة على عكس قوانين البدو الرعاة[٧١] ".

رابعا: الذين أقروا حرمان البنات من الميراث – تنفيذا لنص التوراة في سفر العدد – أوجبوا في نفس الوقت شروطاً على الأبناء تجاه أخواقم منها ضرورة الإنفاق و رعاية البنات القُصّر حق سن البلوغ و الزواج على ما تقدمت الإشارة إليه،مع اختلاف بين الفرق اليهودية في ذلك .و موضع الخلاف يدور حول المقدار الذي يجب تخصيصه للإعالة. فقد ذكر الربانيون أن للبنات الحق في عشر التركة للإعالة و التأهيل عند الزواج ،يقسم بينهن لا بالتساوي و إنما تحصل كل واحدة منهن على نصيبها من هذا العشر طبقاً لأسبقية الزواج ، وبمعنى آخر أن العشر الذي يخصص لأول بنت تتزوج يفوق ما ستأخذه الثانية أو الثالثة و هكذا . فإذا افترضنا على سبيل المثال قيمة التركة مثلاً مائة جنيه.فنصيب البنات منها عشرة جنيهات و هي قيمة عُشر التركة.فالبنت الأولى تأخذ نصيبها و هو عُشر العشرة جنيهات فيبقى من التركة تسعة جنيهات تأخذ البنت الثانية العشر منها و الباقي تأخذ الثالثة العشر منه و هكذا.

وقد ذكر صاحب كتاب المواريث كيفية توزيع هذا العشر عند الحديث عن ميراث الذكور مع الإناث، وعند الجزء الخاص بتجهيز البنات حيث قال"... و إذا كان في الحد الكبير فيجب أن يدفع لكل ابنة عشر المال تتجهز به وقت دخولها على زوجها.و كل ابنه تتزوج قبل أختها تأخذ العشر.. فيكون عشرها أوفر من طريدقا[٧٢]." فالأبناء هنا ملزمون بإعالة أخواقم البنات إلى أن يبلغن[٧٣] أو يتزوجن. و لهن جميعاً عشر التركة يتجهزن به عند زواجهن.

إلا أنه يجب أن نلاحظ أن هذا العشر من التركة و المخصص للبنات لم يكن من جميع التركة و إنما يؤخذ العشر من العقارات فقط. فقد ورد أن العشر الذي حدده الفقهاء قد انصبّ على ما يتركه الأب من عقار فقط .أمّا ما يتركه من أموال سائلة ،أو منقولاتفليس فيها عشر للبنات.و الواقع أن ميراث البنت بهذه الصور والأشكال العديدة يظهر فيه ظلم و إجحاف بحقوقها،فقد ذكر صاحب المقارنات والمقابلات قوله:" و لكن الأرباب الكهنة زادوا على هذه القاعدةمسألة لا ندري من أي شرع أخذوها،و هي كونهم جعلوا حق البنات في النفقة و الصداق قاصراً على التركة التي فيها العقار[٧٤]".

خامساً: فإذا كان الربانيون قد حددوا للبنات قيمة العشر من التركة نظير إعالتهن والإنفاق عليهن و تجهيز من تتزوج منهن إلا أننا نجد القرائين يخصصون للبنات ثلث التركة،إذ لا معنى أن

يستأثر الولد بالتركة دون البنت،"و هما من صلب واحد لكليهما ما للآخر من العطف الأبوي و لو امتاز الولد، وإلا فمن أين تتعيش البنت.فمن العدل والأنصاف أن يخصص لها الثلث،أعني أن الولد يأخذ سهمين وهي واحداً[٧٥]". و مع ذلك فإننا نلاحظ هنا أن صاحب شعار الخضر لم يوضح من أين يخصص هذا الثلث للبنت؟ هل من جميع التركة أموالاً و عقارات و منقولات، أم من العقارات فقط على ما تقدم ذكره؟ كما أنه لم يوضح هل يكون هذا الثلث بعد أن يحصل الابن البكر على حق البكورة أم أنه بذلك يلغي امتياز البكر في حالة تقسيم التركة بهذه الصورة.

و نود أن نشير هنا إلى أن هذا الرأي الذي يعتنقه القراءون فيما يتعلق بالجزء من الميراث الذي يجب بل و يتحتم أن يخصص لإعالة البنات اللاتي حرمن من حق ميراث أبيهن المتوفى حسب تعليمات التشريع اليهودي،هذا الرأي الذي أقره القراءون بهذه ليس إلا أثرًا من آثار الفكر الديني الإسلامي،الذي وضح كثيراً في الفكر القرائي و كان ثابتاً في التشريع الإسلامي بأن للذكر مثل حظ الأنثيين.

سادساً: يحق للبنات الحصول على تركة أبيهن كاملة شريطة عدم وجود أخ لهن. وفي هذه الحالة يكون تقسيم الميراث بين جميع البنات بالتساوي، و ليس لأي منهن ميزة خاصة عن الأخريات في هذا الميراث و لو كانت بكراً كما هو الحال مع البنين. ولا فرق بين المتزوجات و غير المتزوجات و إذا كانت إحداهن قد تزوجت بعد وفاة أبيها لا يحق لها أن تطالب بنفقات زواجها من التركة مثل أخواتها اللاتي سبق زواجهن في حياة الأب. فإذا كانت قد أخذت من مال التركة لتتجهز للزواج فيخصم من نصيبها عند التقسيمو ليس لها أن تطالب بحق المثل [٧٦] مع أخواتها.

سابعاً : من الحالات التي أنصف فيها التشريع اليهودي البنات ما يتعلق بأمر الوصية التي يوصي بها الأب المتوفى لصالح ابنته.إذ انه في حالة ما إذا أوصى الأب لابنته وصية في حدود ثلث التركة لتتجهز به عند الزواج،فإن ما أوصى به الأب يصبح حقاً ثابتاً للبنت حتى إذا لم تطالب به عند الزواج. وهذا يعني أن تلك الوصية أصبحت من حق الابنة تأخذها عند زواجها أو بعده على حد سواء[٧٧].

ثامنا: إذا توفى أحد الإخوة دون أن يعقب نسلاً.و لم يكن أبواه على قيد الحياة، فإن أخوته الذكور يقتسمون تركته بينهم بالتساوي و يحجبون الإناث في هذه الحالة .إلا إذا تقدم أحد الأخوة

و تزوج أرملة أخيه المتوفى لإيجاد نسل له كما يقضي بذلك قانون اليوم ،فإن هذا الأخ يرث تركة أخيه المتوفى إلى أن ينجب نسلاً فتتحول التركة إلى الابن الذي سيولد و ينسب إلى الأخ المتوفى[٧٨]. وليس للبنات أية حقوق في تركة أخيهن المتوفى.و إذا كان التشريع اليهودي يعتبر الأخ الذي تزوج بأرملة أخيه وريثاً لأخيه فالواقع أنه لا يعتبر كذلك بل يقترب موقفه من هذه التركة من موقف الوصي عليها الذي يقوم بتسليم التركة إلى مستحقيها الأساسين و هو الابن الذي ولد و نسب للمتوفى .

وخلاصة القول فيما يتعلق ببنات المتوفى،و مدى أحقيتهن في ميراث جزء من تركة الأب المتوفى طبقاً لما يسمح به التشريع اليهودي في ذلك ، فإنه مما سبق يمكن أن نعلم أن ابنة المتوفى تعيش بعد أبيها مجهولة المستقبل بين أخوتها الذكور، فليس لها حق ثابت معلوم تحصل عليه من تركة الأب عقب الوفاة،بل على العكس من ذلك فلا حق لها على الإطلاق طالما يوجد أبناء ذكور للمتوفى،حتى و لو كان لها حق الإنفاق عليها و إعالتها الذي يتحمله إخوتها و هذا الحق أيضاً كان مشروطاً ببلوغها السن القانونية أو بزواجها حتى و هي قاصر. فإذا ما تزوجت سقط حقها في النفقة والإعالة. وتنتقل مسئولية النفقة و الإعالة إلى زوجها من اليوم الذي تخطب له أو تتزوج به، ويستمر الحال إلى أن يحدث و يتوفى هذا الزوج.

فإذا توفى الزوج تجد نفسها مرة أخرى في حاجة إلى نفقة و إعالة،و على أبنائها مسئولية ذلك مسئولية كاملة طالما عاشت و أقامت بينهم.فإن خرجت من المنزل صارت لا حق لها لديهم اللهم ما كان ملكاً خاصاً بها كهدية زواجها من أبيها،و التي يعتبرها التشريع اليهودي حق للأبناء يرثونه بعد وفاتها. فالتشريع اليهودي هنا يمنحها حقاً معلوماً تحصل عليه في حالة وفاة رب الأسرة. وإنما جعلها باستمرار في الجانب الأضعف في الأسرة.و كل حق أثبته لها كان مشروطاً بأوضاع معينة، وشروط معلومة لابد من توافرها.و جعلها باستمرار في حالة احتياج إما لإخوتها من البنين للأنفاق عليها لفترة معينة حددها الشرع اليهودي، و إما لأبنائها و ذلك أيضاً شرط أن تقيم بينهم و عدم زواجها أو خروجها من البيت .

وربما كانت الحالة الفريدة التي تشعر فيه البنت بشيء من العزة النفسية،و أنها أفضل حالاً من شركائها في الميراث عندما يحدث أن ترث مع أبناء أعمامها في بعض الأحيان لظروف معينة،و من أمثلة ذلك أن يتوفى أخان في حياة أبيهما.ترك الأول من بعده ثلاثة أبناء أو أكثر و ترك الثاني ابنه واحدة.فعندما يموت الجد تنتقل التركة إلى هؤلاء مناصفة بمعنى أن أبناء المتوفى الأول يأخذون

نصف التركة على الرغم من أن عددهم ثلاثة ، أما النصف الآخر من الميراث فيصبح حقاً شرعياً للبنت الوحيدة،و لا عبرة هنا بعدد الأبناء و البنات و إنما العبرة بأن كل الأولاد قد حل محله أبيه المتوفى و أخذ ما يستحقه من الميراث، وحلت الابنة الوحيدة مكان أبيها المتوفى أيضاً و أخذت نصيبه من التركة.و بذلك تتفوق الابنة الوحيدة هنا على الأولاد الثلاثة في نصيبها[٧٩].و الغريب في هذا التشريع اليهودي انه يحرم البنت من الميراث في حالة وجود ابنة لابن متوفى، و بذلك تحجب ابنة الابن عمتها من الميراث.

الزوجات و الأرامل:

و الواقع أن هناك تناقضا واضحاً في التشريع اليهودي حيال بعض الأفراد في الأسرة الواحدة عند توزيع التركة أو في المعاملات فيما بينهم ،فعلى الرغم من أن الربانيين قد أجازوا للزوج وراثة زوجته[٨٠] إلا أننا نجدهم في نفس الوقت منعوا عن الزوجة هذا الحق [٨١]. ونصت مواد التشريع المأخوذة عن تفاسير المفسرين للتلمود على أن الزوج هو صاحب الحق الشرعي فيما تتركه الزوجة بعد وفاتها لا ينازعه فيه أحد حيث تنص المادة ٣٣٧ من الباب السابع من الجزء الثالث من كتاب حاي بن شمعون على ذلك[٨٢].

وإذا كان الربانيون قد منحوا الزوج هذا الحق في تركة زوجته المتوفاة،فإننا نجد القرائين على الجانب الآخر يحرمون هذا الحق عن الزوج إلا في بعض أشياء معينة أعلن عنها صاحب كتاب شعار الخضر بقوله:"و إذا توفيت (أي الزوجة) فلا يرثها (الزوج)و إنما له ما قمشّهاَ به، و المؤجل،و ما كسبته من كدّها،و بالجملة كل ما استفادتهفي معيشتها معه عدا ما تكون قد [٨٣] ورثته". والمراد من هذه العبارة أن للزوج الحقفي مال الزوجة عدى ما تكون قد جاءت به من بيت أهلها طبقاً لما هو منصوص عليهفي عقد الزواج.ونحن بدورنا لا نجد هنا أي فرق بين الفرقتين الربانية و القرائية في مسألة ميراث الزوج لزوجته إلا في أشياء بسيطة، احتفظت فيها الفرقتان للزوجة بالحقفي مؤجل صداقها قبل الزواج، بالإضافة إلى ما قد يكون لها من الحقوق المنصوص عليها في عقد الزواج قبل ذلك . و حتى هذه الحقوق نجد أن التشريع قد اشترط لكي تحصل عليها أن تخرج من بيت الزوجية و لا تقيم مع الورثة رغم ما يترتب على ذلك من إجحاف بحقوقها إذ يمنع عنها المطالبة بها و إلا خرجت من البيت.

فالأرملة بعد وفاة زوجها من المفروض أن ينفق الورثة عليها كما كان الحال في حياة زوجها طالما أقامت معهم.أما إذا فضلت العودة إلى بيت أهلها فلا ينفق عليها شيء من تركة الزوج.أما في حالة عدم مطالبتها بحقوقها الموثقة في عقد الزواج وأقامت مع الورثة في بيت زوجها المتوفى عند ذلك يجب عليهم الإنفاق عليها من مال التركة بنفس القدر الذي كانت تعيش عليه في حياة الزوج.و تتفق الفرقتان في هذا الشأن حيال أرملة المتوفى. كما أنهما يشترطان لإقامة الزوجة مع الورثة أن يكون لها أبناء، و إلاّ خرجت من المنزل و ذهبت إلى بيت أبيها[٨٤]. ولا نفقة لها عند الورثة تماماً كما في حالة مطالبتها الثابت لها في وثيقة زواجها كما أنه يسقط حقها في هذه النفقة إذا ما تزوجت بزوج آخر.

وإذا نظرنا إلى النفقة الواجبة على الورثة تجاه الأرملة نجد أنها لا تتعدي المأكل و الملبس شرط أن تكون مقيمة بينهم بمعنى أن تقيم في نفس المنزل الذي كان يشاركها فيه زوجها قبل الوفاة[٨٥].أما إذا احتاجت الأرملة إلى شيء آخر فالورثة غير ملزمين به،فهم لا يدفعون مثلاً ما تحتاج إليه في علاج أمراضها إلا إذا كان المرض غير طويلو يحتاج فترات طويلة[٨٦]. و هذا يعني أن الورثة لا يكلفون إلا بالمأكل والملبس والإقامة فقط و لا يدفعون من تركة المتوفى سوى ذلك حتى عند وفاتها ليس عليهم تحمل نفقة تجهيزها للدفن و إنما يتم الدفع من ممتلكاتها الخاصة المنصوص عليها. في وثيقة زواجها على ما تقدم ذكره.

و من هنا يتضح أن موقف الزوجة بعد وفاة زوجها (الأرملة) في التشريع اليهودي من المواقف المهينة جدا للمرأة بصفة عامة،إذ أن هذه الأرملة بهذه الصورة التي تحدث عنها التشريع اليهودي المستنبط من التوراة و من قوانين التلمود و مواده،لا حقوق لها تحفظ إنسانيتها و كرامتها على الإطلاق،و لم تقترب في هذه الحقوق حتى مع المرأة الأرملة في القوانين البابلية السابقة على التشريع اليهودي .فالأرملة في هذه القوانين كانت أسعد حظاً و أحسن وضعاً من ذلك الذي عليه التشريع اليهودي بعد ذلك .فهذه القوانين البابلية تنص على أن للأرملة الحق في جزء يعادل نصيب أحد الأبناء من تركة المتوفى و ذلك في حالة ما إذا كان الزوج المتوفى لم يترك لها صراحة هبة تنفق منها.

و هذا يعني أن الأرملة في القوانين البابلية إذا لم يعين لها زوجها قبل وفاته هبة معينة لها تكفيها فمن حقها مشاركة الأبناء في تركة الزوج مساوياً لنصيب أي من الأبناء.هذا عن القوانين السابقة للتشريع اليهودي،أما عن حقها في تركة الزوج في الشريعة الإسلامية فقد كان أوفر كثيراً مما سبق من قوانين أو تشريعات و لنا عود إلى تفصيل ذلك عند الحديث عن المواريث في الإسلام.

والغريب في التشريع اليهودي أن حقوق الأرملة المنصوص عليها في هذا التشريع قد قُيِّدت، فلا حرية للأرملة تجاه الحصول عليها أو التصرف فيها إذ لا يجوز لها التصرف في هذه الحقوق[٨٧] و إلا تسقط النفقة المقررة لها حسب التشريع سواء كان هذا التصرف في حياة زوجها أو حق بعد وفاته،و لا حق لها عند ذلك في مطالبة الورثة بأي نفقة لها.و إذا صادفها الحظ و عثرت على أية لقية كانت فهذه اللقية لا تصبح من حقها بل هي من حق الزوج إذا كان على قيد الحياة ،و حق للورثة إذا كان متوفياً[٨٨].

ومع أن الربانيين يمنعون الزوجة و الأرملة أيضاً من التصرف في الأموال الخاصة بكل منهما طبقاً لما جاء في المادة ٢٤٣ المشار إليها سابقاً، إلا أن القرائيين على خلاف ذلك إذ يبيح هؤلاء للزوجة أن تتصرف في مالها في حياة زوجها[٨٩].وقد يخصص الزوج لزوجته عقاراً أو جزء من عقار تنفق منه عقب وفاته،و إذا أراد ذلك فلابد أن يوضح نوع هذا التخصص هل هو وصية ؟أم هبه منه؟ فإذا كان هبة فيشترط أن تتم و الزوج في كامل صحته و عقله و قد اتفقت الفرقتان في هذا الشأن، و زاد القراءون على ذلك بأن الهبة قد تجوز في حالة المرض،و يشترط لذلك أن تكون مقابل منفعة من الموهوب له للواهب[٩٠].أما إذا كانت وصية فلا تجوز مع الأرملة إذ لا وصية لغير وارث.فإذا تمت فهي وصاية لا وصية.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن القول بأن الزوجة أو الأرملة لا يحق لها الميراث في تركة زوجها طبقا للتشريعات اليهودية، وكل ما يحق لها أن تأخذ ما جاءت به عند زواجها من بيت أبيها أو منحه لها زوجها عند الزواج و ثبت النص عليه في وثيقة الزواج،كما أن لها على الورثة النفقة طالما كانت تعيش بينهم في بيت الزوج المتوفى و طالما أنجبت منه،و لم تطالب الورثة بما لها من حقوق خاصة بها ثابتة في عقد الزواج فإن طالبت فلا نفقة لها و لا حقوق تجاه الورثة.

الأم :

إذا كنا قد تعرضنا في الصفحات السابقة عند الحديث عن ميراث النساء إلى حقوق كل من البنت و الزوجة و الأرملة تجاه تركة المتوفى.فماذا عن الأم التي يموت ولدها في حياتها؟ وما موقفها من التركة التي قد يخلفها عند وفاته؟ وإلى أي مدى أتاحت القوانين التشريعية اليهودية لهذه الأم حق وراثة ابنها المتوفى؟و هل من شروط لذلك؟وللوقوف على ما يتعلق بهذه الجزئية في ميراث النساء فقد رجعنا إلى النصوص اليهودية الخاصة بالمواريث.فتبين لنا أن العهد القديم و الذي يعتبر

أصل التشريع اليهودي لم يصرح بأحقية الأبوين في تركة ابنهما المتوفى .و إنما سمح للأب فقط بأن يرث الابن،و ذلك شريطة أن لا يكون للمتوفى نسل سواء كان ذكراً أم أنثى.و يعني ذلك أن التشريع اليهودي قد نزل بمرتبة الأب إلى ما بعد البنت طبقاً لما جاء في المادة ٤٣٤ من كتاب الأحكام الشرعية لحاي بن شمعون[٩١] . و هذا يعني بالتالي أن ابنة الابن المتوفى تحجب الميراث عن جدها طبقاً لذلك.

أما بالنسبة للأم فقد أختلف حكماء التلمود،و مفسرو النصوص التشريعية حيال أحقيتها في ميراث أبنها.و هل لها هذا الحق أم لا؟و من هؤلاء الشراح من أقر بمنع الأم من الحصول على أي شيء من تركة أبنها تطبيقاً للقاعدة الشرعية الأساسية في نظم المواريث اليهودية،و التي تقضي بتقديم الذكران على الإناث عند تقسيم تركة المتوفى. وأعلنوا ذلك صراحة بعدم أحقية الأم في ميراث أبنها بل و بنتها كذلك.فقد ذكر سعديا الفيومي في كتابة"المواريث " عند الحديث عن " الوارثين الذين لا يورِّثون" و منهم الرجل لأمه. بمعنى أن الرجل يرث أمه،في الوقت الذي لا ترث هذه الأم أبنها.و لم تتعدل هذه الآراء أو تتغير يدل على ذلك ما ذكره حاي بن شمعون في كتابه المشار إليه[٩٢].

أما الرأي الثاني الذي قال به حكماء التلمود فهو السماح للأم بحق الميراث في تركة ابنها المتوفى، ومع ذلك فقد قيد هؤلاء هذا الحق بضرورة عدم وجود الأب أي لابد أن يكون الأب متوفياً.و أسسوا ذلك قياساً على أن البنت ترث أباها في حالة عدم وجود إخوة لها من الذكور، وتلك قاعدة رئيسية لديهم وَ لو أنها تحجب جدها عن الميراث في ابنه. وعلى الرغم مما في هذا الرأي من بعض الإنصاف لهذه الأم إلا أن الرأي الأول هو الرأي السائد و المعمول به في طائفة الربانيين عند توزيع التركات.

فإذا كان الربانيون قد انقسموا في هذا الشأن ما بين مانع حق الميراث للأم في تركة ابنها، و بين السماح لها بذلك بشروط.فإننا نجد على الجانب الآخر من اليهود ونقصد بذلك طائفة القرائين – رغم وجود خلاف في الرأي أيضاً بين فقهاء هذه الطائفة– يجمعون على حق الأبوين في الميراث حتى قبل إخوة المتوفى.و قال هؤلاء الفقهاء أن الأبوين أحق من الإخوة في الميراث،و أ، النص الذي جاء بتقديم الإخوة في الميراث قد أمسك عن ذكر الأبوين في ترتيب الورثة،فلا شك أن ذلك ربما يعود إلى مراعاة الوضع النفسي لهؤلاء الأخوة،و ما قد يسببه للأبناء من قلق من احتمال وفاقم قبل وفاة آبائهم[٩٣]. وإن كنا نرى أن ما ذهب إليه صاحب شعار الخضر أمر قائم على افتراض ظني

دون أن يكون له سند شرعي، لذلك فالأمر يحتاج في الواقع إلى أدلة شرعية قوية،لأنه في حالة تطبيق ما ذهب إليه فإن ذلك يخالف صريح النص الوارد بتقديم الأبناء الذكورو البنات إن لم يوجد ذكور على الأب. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإننا لو طبقنا القاعدة الأصلية التي تنص على أن الذكران مقدمون على الإناث في الميراث،فإنه في هذه الحالة إذا لم يوجد الأب فالأم لها حق الميراث،و هذا أيضاً يعني مخالفة صريحة للنص إذ أن الأم في هذه الحالة ستحجب الأخوة.و إن كان البعض قد رد على ذلك بأن التوريث مع الوالدين سيكون مناصفة أي أن لكل منهما نصف تركة المتوفى،فإذا كان الأب متوفياً،وورثت الأم نصف التركة، فقد بقى منها النصف الثاني و يصبح في هذه الحالة حق لإخوة الابن المتوفى.

ومن هنا استقر الرأي الغالب لدى فقهاء القرائين في هذه المسألة على أن للأبوين حق ميراث ابنهما المتوفى بمقدار نصف تركته في حالة تواجدهما معا على قيد الحياة،فإن مات أحدهما و بقى الآخر فإنه يرث نصف التركة فقط،و يرث بقية الورثة النصف الآخر مع الحفاظ على ما نصت عليه القاعدة الشرعية الأساسية بتقديم الأبناء الذكور أو الإناث أولاً.فإذا ما ترك الابن بعد وفاته أمًا و إخوةً،فإن الأم ترث النصف، والإخوة جميعاً يرثون النصف الباقي بالتساوي في الأنصبة فيما بينهم، واستند هذا الرأي على أنه طالما كانت الأم مورّثه فيجب أن تكون أيضاً وارثة[٩٤].

ونود أن ننبه هنا إلى أن أحقية الأب أو الأم في ميراث ابنهما المتوفى على النحو الذي ذكرناه يأتي بعد التأكد من عدم وجود أبناء للميت ذكرانا كانوا أم إناثاً،و كذلك عدم وجود حفدة أو أبناء الحفدة على نحو ما نجده مفصلاً في كتاب الأحكام العبرية في المادة ٣١٥ من هذا الكتاب[٩٥].
و يبدو أن صاحب هذا الكتاب متبنيا لوجهة النظر الربانية في هذا الشأن، معتمداً في استخلاص هذه المادة على الشروح و التفاسير التلمودية و هي الشروح التي يأخذ بها جمهور فقهاء الربانية[٩٦] في مقابل بعض الاختلافات في الرأي عند القرائين.

وعلى هذا فإن ذلك مجمل الحديث عن ما جاء في التشريع اليهودي من أحكام وقوانين تنظم أحقية الميراث في التركات، وكيفية توزيع الأنصبة على ورثة المتوفى، وكل ما من شأن تنظيم هذه الأمور و تدرج أولويات المستحقين لها والمحرومين منها، و اجتهد مفسرو الشريعة اليهودية في بيان هؤلاء المحرومين من الميراث من وجهة النظر اليهودية، سواء كانت هذه الوجهة تعتمد على نص توراتي بذلك أم أن هذا التحريم قد جاء نتيجة أحداث استجدت بعد ذلك على نحو ما هو واضح

مثلاً في حالة الابن القاتل لمورثه،و ثبوت الإصرار على القتل عنده،ففي هذه الحالة لا يحق لهذا الابن القاتل أن يرث أباه(٩٧). وغير ذلك من الاجتهادات والتفصيلات التي تتعلق بهذه المسألة.

ويلاحظ في مثل هذه التشريعات أن هناك بعض الحالات التي جاء بها التشريع اليهودي لم يرد بشأنها نص في قوانين الشرق الأدنى القديم،و خاصة تلك القوانين البابلية.و مع ذلك فإن الباحث في هذه القوانين- أو ما وصل إلينا منها يجد أن كلاً من القوانين البابلية القديمة و غيرها من قوانين الشرق الأدنى القديم،بالإضافة إلى تلك الأعراف التي كانت سائدة في جاهلية العرب، وهم كما نعلم ربما كان الكثيرون منهم أقرب زمنياً للقوانين القديمة سواء في بابل أو في غيرها من مناطق الشرق القديم.فهذه القوانين والأعراف و تشريعات اليهود جميعها تكاد تجمع على تفضيل الذكور على الإناث،و إن كان التشريع اليهودي قد عاد مرة ثانية و سمح بإدخال ابنة الابن المتوفى مكان أبيها في ميراث جدها، بل سمح هذا التشريع أيضاً للبنت أن تحجب الأب نفسه من ميراث ابنه في حالة ما إذا لم يكن هناك إخوة أو أولاد إخوة للابن المتوفى،و لا يوجد من الورثة سوى ابنة المتوفى وحدها، عند ذلك يحق لهذه الابنة ميراث أبيها في جدها عند الوفاة،و هي بذلك تحجب الجد عن ميراث ابنه الثاني إذ تأخذ البنت نصيب أبيها في أخيه.

ميراث المرتد و الخنثى

حاول المشرعون اليهود أن لا تكون هناك فئة من الفئات مهملة في قوانين الميراث و مواده العديدة و خاصة تلك الفئات التي ورد بشأنها نص توراتي أو تلمودي، اللهم تلك الفئات التي نص على حرمانها أو ثارت حولها بعض الشكوك،ومن الفئة الأولى الخارج على الدين أو ما يطلق عليه المرتد عن اليهودية، ومن الفئة الثانية"الشكيّ" طبقاً لتعبير سعديا الفيومي في كتابه. وفيما يتعلق بموقف المرتد من الميراث فهناك مواد تحرم على المرتد أن يكون له نصيب في التركة،فإذا لم يكن له حق ميراث أبيه في التركة التي يخلفها فهل يحق له أن يرث في تركة أخيه؟ و هل يرثه أخوه أو أبوه أو أبناؤه؟هذا فيما يتعلق بالمرتد عن الدين اليهودي وموقفه من التركة و لنا عود إلى تفصيل ذلك.أما الحالة الثانية و هي حالة " الشكيّ" و الذي يطلق عليه الخنثى فهناك أيضاً من آراء مختلفة تدور حول مدى أحقية الخنثى في الميراث.و في أي موضع بين المستحقين للميراث يمكن أن نضعه؟ هل نضعه بين الوارثين من الذكور أم الإناث؟ تلك مسائل الفئتين من الورثة نأخذ في تفصيل الحديث عنها.

أما عن المرتد عن الدين.فقد أجمع أحبار الربانيين و مشرعوهم على أن الخارج عن الملة يحق له أن يأخذ نصيبه من تركة المتوفى،و لا يجوز منعه من ذلك(٩٨).غير أنه إذا شعرت السلطة الدينية أن حصول هذا الخارج عن الدين سيترتب عليه الضرر لأولاده فلها جواز منعه من الميراث.هذا ما يقول به الربانيون.و أما المرتد عن الدين في المعتقدات القرائية فهو إنسان خارج عن الملة التي يؤمنون بها وبالتالي فهو إنسان لا يؤمن جانبه. و بناءً على ذلك قطع القراءون بعدم أحقيته في الميراث إذ لا يجب أن يرث الخارج عن الدين إنساناً كان باقياً على دينه حتى وفاته.

وأما يتعلق بأولاد المرتد عن الدين،و هل يحق لهم أن يرثوه من عدمه،فإننا نجد اتفاق الفرقتين الربانية و القرائية على أن أولاد المرتد عن الدين يحق لهم ميراث جدهم في حياة أبيهم و ذلك لأن "موانع الميراث في تعريف الشرع العبري تنقسم إلى قسمين بعضها عدم استحقاق أصلا بسبب من أسبابه كالكفر و الردة.وبعضها عدم أهلية بسبب من الأسباب المسقطة للحق كالجرح و القتل.فأولاد المرتد مثلاً لا يمنعون من ميراث جدهم مع وجود أبيهم،و أما أولاد القاتل فيمنعون بسقوط حق أبيهم(٩٩)" وهذا رأي الربانيين طبقاً لما تنص عليه المادة ٣٢٦ من كتاب الأحكام العبرية المترجم عن الفرنسية و التي تقول:" أولاد المحروم من الميراث لسبب من الأسباب المانعة لا يحرمون مثله بل يرثون ما كان سيرثه أبوهم في أهله و أقاربه. أما أولاد المحروم من الميراث بسبب عدم الأهلية فيحرمون مثله، لا يستحقون ما كان يرثه من أهله وأقاربه(١٠٠) ".

وفي مقابل رأي الربانيين في أحقية أبناء المرتد في الميراث نجد أيضاً فقهاء القرائين يقولون بعدم حرمان أبناء المرتد من الميراث حيث قالوا:" إذا كان له أولاد على الملة فلا تضرهم ردة أبيهم،بل يرثون لأنهم يقومون مقامه...فالردة لا تمنع الميراث عمن يقوم مقام المرتد فيه.أما المرتد نفسه فلا يرث(١٠١) ". وهذا يعني أتفاق الفرقتين في أن أولاد المرتد الخارج عن ملة اليهود لا يمنعون من الميراث و إنما يمنعون فقط في حالة قيام الوارث بقتل المورث عن عمد و إصرار،و لم يكن مجنوناً أو صبياً غير مكلف.

هذا فيما يتعلق بموقف المرتد عن الدين من تركة المتوفى هو و أبناؤه من بعده أو حتى في حياته في حالة وفاة جدّ الأولاد.أما الخنثى فقد عرفوه بأنه من أشبه الذكر والأنثى(١٠٢). وقد ذكر سعديا الفيومي موضوع الخنثى في كتابه المواريث،و أدخل هذه الفئة من البشر في اليهودية ضمن حالات الشك في الميراث،أي من يُشَك في أحقيتهمفي الميراث. وهل يعتبرهم التشريع ذكراناً أم إناثاً؟و من هذا المنطلق فقد استقر الرأي لدى الربانيين على اعتبار أن الخنثى شك،و أن اليقين لا يزول

بالشك.فالولد الذي لا عيب فيه يعتبر"يقين" و يفضل على الخنثى في جميع الحالات.و لذلك فإن موقف الخنثى من الميراث يعتبر إلى حد كبير من المواقف الصعبة و قد ذكر سعديا موقف الخنثى من الميراث بقوله:"إذا كان له أخوة،و أخوات و المال كثير،فيقوم مقام بنت[١٠٣]، ويجري عليه أرزاق و لا يرث.و إن كان المال قليلاً ليس فيه أرزاق البنات.فيقوم مقام ابن و لا يجري عليه أرزاق.و قال أصحاب التمييز يجب أن ننظر المبول من أين؟ فإن كان يبول من مبول الأنثى حكمنا له حكم الأنثى. ولم نثبت عنه و لا هو رأي".

ويعني هذا أن الرأي الأخير عن أصحاب التمييز لا يعد عند الربانيين نافذاً وإنما الأمر متروك لتقدير قيمة التركة ثم يلحق هذا الخنثى تبعا لذلك إما أن يعتبر ذكراً أو أنثى.و نعتقد أن ذلك ليس بصواب كقاعدة شرعية تسير عليها الأجيال فيما بعد ذلك.

ونخلص من تلك التشريعات اليهودية إلى أن القاعدة العامة لدى المشرعين اليهود هي تقديم الذكور على الإناث في الميراث و توزيع الأنصبة، و أن تلك القوانين الخاصة يمكن أن نخلص منها بالآتي:

أولا: الأبناء الذكور هم السند و الملجأ في النظام الأسري في اليهودية،و هم الأبناء الذين لهم حق وراثة تركة أبيهم المتوفى دون خلاف في الآراء بين الفرق اليهودية حول ذلك.و لهذا توزع الأنصبة في تركة أبيهم المتوفى بالتساوي بين الأخوة الذكور فقط، مع الوضع في الاعتبار حق الابن البكر المنصوص عليه في التشريع.

ثانياً: الابن البكر-طبقا للقواعد الموضوعة- له امتياز خاص سبق أن أشرنا إليه وذكرناه أيضا، و هو ضرورة حصوله على سهمين أو نصيبين في التركة عند التوزيع بصرف النظر عما إذا كان هذا البكر قد جاء نتيجة لزواج شرعي صحيح أم غير صحيح مادام قد جاء بكراً لأبيه و من أم يهودية.

ثالثاً: أجمعت النصوص اليهودية المتعلقة بالميراث على أن البنت ليس لها حق الميراث في تركة أبيها إلا في حالة واحدة هي عدم وجود الابن الذكر،فإذا وجد هذا الابن فلها فقط حق إعالتها و تربيتها،و قيمة ما يدفع لتجهيزها عند زواجها،و ذلك على اختلاف في الرأي بين كل من الربانيين و القرائين.

رابعاً: أن الابن الذكر- إن وجد- هو الوحيد الذي يحق له أن يحتل مكان الأب في التركة فإذا لم يوجد هذا الابن الذكر،حلت بنت الابن مكانه.وبذلك فإن الابن الذكر وبنت الابن يحجبان الأعمام و العمات،و كذلك الجد و الجدة.

خامساً: و استمرارا لهضم حقوق المرأة اليهودية في الميراث،فإنه لا حق للأرملة اليهودية في ميراث زوجها المتوفى.و أن كل ما يحق لها الحصول عليه بعد وفاة الزوج هو أن تأخذ نفقة يقوم الورثة بأدائها إليها و ذلك شريطة أن لا تطالب بأي حق لها سبق النص عليه في وثيقة الزواج.فإذا ما طالبت بهذا الحق،أو تزوجت بإنسان آخر،عند ذلك تسقط نفقتها عن الورثة.

سادسا: كذلك الأم عند الربانيين ليس لها حق في الميراث سواء كان ذلك في تركة الزوج المتوفى أو حق أحد أبنائها.و يختلف الأمر عند فرقة القرائيين فيما يتعلق بميراثها في ابنها المتوفى إذ أنها ترث مناصفة مع والد المتوفى.فإذا لم يوجد الأب،فتأخذ الأم النصف أيضاً في التركة مع الأخوة الذين يحلون بدورهم محل أبيهم في ميراث أخيهم و يأخذون النصف الآخر.

سابعا: أقر الربانيون أنه لا يجوز للمرتد أن يرث إلا أنهم جعلوا للسلطة الشرعية منع المرتد من الميراث حفاظاً على الكيان الأسري.أما القراءون فقد قطعوا بمنع ذلك المرتد في الميراث و أجازوا لأبنائه أن يرثوه.

ثامناً: الخنثى لم يقطع بشأنه برأي واضح و صريح.و إنما ترك ذلك لتقدير مقدار التركة.

ثالثا: الميراث في جاهلية العرب

لا جدال في أن هناك العديد من الأمور المتعلقة بكيفية توريث تركة المتوفى،و نظام توزيعها على المستحقين لها منذ العصر الجاهلي حتى اليوم فقد "كان العرب في الجاهلية يتبعون أحكام الأمم السابقة في الميراث و غيره من المعاملات[١٠٤]"

تلك الأحكام التي سادت في مجتمع الجاهلية،ولم يكن الهدف منها الحفاظ على النسيج الاجتماعي في ذلك الوقت فقط، وإنما كانت تلك القوانين تحاول أن تسود عدالة العصر الجاهلي التي تقوم في أساسها على أعطاء كل المميزات للإنسان القادر على حماية مجتمع القبيلة و الحفاظ على حياة أفرادها.

وإذا كانت قوانين الشرق الأدنى القديم التي وصلتنا،قد تركت لنا صورة شبه واضحة عن نظام توزيع التركات بين الأفراد. وتركت لنا مواداً قانونية مكتوبة، توضح العديد من الحقوق و الواجبات التي شرعت لصالح الإنسانية في تلك الفترة،نقول إنه في الوقت الذي علمنا من قوانين الشرق القديم بعض المواد القانونية التي يعتد بها فإننا نعلم كذلك انه في العصر الجاهلي لم تترك لنا المجتمعات العربية الجاهلية مثل تلك القوانينو المواد التشريعية المكتوبة،و إن كان المؤرخون لحضارة العرب القديمة يكادون يجمعون على أن ذلك لا يعني أبداً أنه لم يكن للجاهليين تشريع،أو قانون،أو سنة يسيرون عليها.فإن رواية التاريخ و ما أوثر عن الأقربين يؤكد أنه كانت هناك قوانين، وأعراف يحسب لها الجاهلي الحساب عند معاملاته وتصرفاته مع الآخرين حتى لا يقع تحت طائل تلك القوانين،و يعرض نفسه لحساب العشيرة أو القبيلة التي تسودها مثل هذه القوانين.

ومع ذلك فإن هذه القوانين لم تصلنا مدونة كما نعلم لأسباب عديدة لعل أهمها أن المجتمع الجاهلي كان مجتمع ترحال مستمر، وغارات دائمة، وقلما وجدنا فيه مجتمع الحضر المستقر، وإن كان هذا لا ينفي وجود فقه قانوني و تشريعي يعمل به، و له مصادره عندهم تبنى عليه أحكامه "و نحن إذا أردنا أن نتحدث بلغة هذا العصر، عن أصول التشريع الجاهلي،أي عن المنابع التي أمدت فقه الجاهلية بالأحكام،فإننا نرى أنها استمدت من العرف،أو من الدين، ومن أوامر أولي الأمر،ومن أحكام ذوي الرأي"(١٠٥).

أما عن العرف- في رأي العلماء و الباحثين-"فهو ما استقر في النفوس،و تلقاه المحيط بالرضى و القبول، و سلّم به، و سار عليه في بعض الأحيان."(١٠٦).و ذلك لأن هذا العرف يأخذ طابع القانون من حيث لزوم التنفيذ و الطاعة،و الإذعان لكل ما يأمر به. و قد أشار القرآن الكريم إلى العرف في قوله تعالى:"خذ العفو و أمر بالعرف و أعرض عن الجاهلين"(١٠٧).و إن كان هناك بعض المفسرين و العلماء قالوا إن العرف في هذه الآية الكريمة هنا يقصد به المعروف و الحسنى(١٠٨). ومما يدل على أن تلك الأعراف التي كانت تسود في الجاهلية لها صفة التشريع و القانون. أن الإسلام عندما جاء قد أقرّ بعض الأعراف التي لا تتعارض مع قواعد الدين،وألغى منها ما لا تقره تعاليم هذا الدين الحنيف.

وإذا كانت معظم المجتمعات الجاهلية تقوم على نظام الحل و الترحال الدائمين،فلا شك أننا ندرك انه لابد لهذا الترحال من قوة يستند عليها، وتحمي علاقاته، فالترحال في أساسه كان بهدف

البحث عن سبل المعيشة من كلأ و مرعى، والتي تتوقف حياة البدوي في الصحراء القاحلة على توفر ذلك. ومن هنا كان للقوة والمنعة دورهما الفعال في مسيرة الحياة الجاهلية و انتظامها، إذ أنها المعيار السائد للحق و العدل و الإنصاف في معظم الأوقات،و بين كثير من طوائف المجتمعات قلت أو كثرت،حرصاً على استمرار الحياة. و كان القوي المنيع هو دائماً صاحب الحق.

وإذا كنا نعلم بداهة أن الله سبحانه و تعالى قد منح الرجل بحكم تكوينه الجسماني قوة و قدره فهو بذلك أقوى من المرأة، فلابد و الحال كذلك أن يلجأ الرجل إلى أن يعطي لنفسه حق التشريع،وسن القوانين، بحيث يجعل الحق في الجاهلية إلى جانبه،و نرى أن عقلية الجاهلي في هذا الشأن لم تكن كلها تعسفا و إيثاراً للنفس بقدر ما هي رغبة في الحفاظ على الكيان الاجتماعي وحمايته من أي معتد لا تقدر النساء على مواجهته. و بذلك ساد الرجل على المرأة، وانتقص من حقوقها و خاصة فيما يتعلق بالميراث حتى لا تذهب الملكيات إلى الغرباء... ومن هذا المنطلق كان الجاهليون " لا يورثون البناتو الزوجات،و لا الأمهات، و لا غيرهن من النساء،وإنما يرث الميت أخوه الأكبر أو ابن عمه أو ولده الأكبر إذا كان بالغا،لا بسبب القرابة بل بسبب القدرة على السعي و حفظ العائلة و الذود عنها."[١٠٩] وبالتالي فطالما كان الميراث للأقوى القادر على الحماية فقد حُرِم من هو دون سن البلوغ، ومن لا يستطيع القتال و المواجهة من الرجال من هذا الحق بحجة أنهم غير قادرين على حماية أنفسهم ،وحقوقهم.فالقادر القوي المنيع في نظرهم هو وحده الذي تفرض له الحقوق. و هو وحده الذي يختص بالميراث دون غيرهو لو كانوا من أخوته أو نسائه.

وكما نظمت الأعراف الجاهلية بعض الأمور حتى أصبحت لها عندهم قوة القوانين و الأحكام التي تتعلق بالمعاملات في تلك المجتمعات،فإننا نجد هناك أيضا بعض الأعراف التي سرت مسرى القانون أيضاً،فنظمت كيفية توزيع التركات والأموال حتى النساءو العبيد و كافة ما يتركه المتوفى.و من الروايات التاريخية التي وصلتنا عن هذا العصر نستطيع أن نقول أن العرف السائد في توزيع الميراث في المجتمعات الجاهلية قبل الإسلام كان يقوم بصفة عامة على مراعاة النسب،و درجة القرابة"فتأتي البنوة أولا،فالأبوة، فالإخوة، ثم العمومة. وقد قدمت البنوة أولاً لأنها ألصق القرابات بالمتوفى"[١١٠]. ومن هذا المنهج الذي سار عليه الجاهليون فيما يتعلق بالتركات و مستحقيها نجد أن المصادر التاريخية المتعددة قد أجمعت على أن القاعدة العامة للميراث في هذه المجتمعات،كانت تقوم على أساس قصر الإرث " على من يركب الخيل،ويقاتل الأعداء من الرجال،أما المرأة،و الصغير فقد كانا في نظرهم ضعيفين يحرمان من الميراث، و لا يستحقان شيئا[١١١]". تماما كما لو أن هذا

الميراث غنيمة أحرزها الأقوياء و المقاتلون من رجال القبيلة. ولم يقدر عليها الضعفاء من الرجال و النساء فلا حق لهم فيها أو حق في بعضها.

ومن الأمور الغريبة في المجتمعات الجاهلية أنه كما كانت هذه المجتمعات تتوارث بالنسب و القرابة وصلة الدم،كانت أيضا تتوارث بما يطلق عليه الحِلْف والمعاقدة". فكان الرجل يعاقد الرجل فيقول : دمي دمك،و هدمي هدمك،و ترثني و أرثك، وتطلب بي، وأطلب بك، ويقبل الآخر فيتوارثان بذلك السدس من جميع الأموال. ثم يأخذ أهل الميراث ميراثهم.كما يشير إلى ذلك قوله تعالى في سورة النساء:" و لكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان،والأقربون،و الذين عقدت أيمانكم،فآتوهم نصيبهم."...ثم نسخ الله تعالي هذه الآية بآية المواريث.و بقوله تعالى :"وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله"(١١٢)

فالحلف إذًا كان من أسباب الحصول على الميراث من الحليف،و أن كان مقدار ميراث هذا الحلف قد حدد بالسدس فقط من التركة.و مع ذلك فالواضح أن هذا الحلف الذي يعطي لصاحبه حق الحصول على جزء من التركة هو الحلف الذي لابد أن يشهد عليه شهود،و يعلن للناس كافة، و لعل ذلك كان من أهم الأسباب التي كانت تدفع عرب الجاهلية إلى تفضيل عقد أحلافهم في الكعبة حتى تكون على مشهد من الناس جميعاً.

أما النظم التي كانت تجري بموجبها كيفية توزيع الميراث في تركة المتوفى،فإن المؤرخين لهذا العصر يذكرون أن "الابن الأكبر في العائلة أو القبيلة هو المقدم دائماً على سائر أولاد المتوفى،و المشرف على تقسيم الميراث،و إدارة التركة، و حمل أسم الميت."(١١٣) و يفهم من هذه العبارة أن هناك أنصبة معلومة للورثة تحت إشراف الابن الأكبر، و لكن لا يستقل أحد بنصيبه و إنما تكون التركة كلها في حوزة هذا الابن و هو الذي يدير شئونها،و لعل ما نجده من تقاليد و أعراف تسود بعض مجتمعات الريف الآن عبارة عن بعض من بقايا هذه الأعراف القديمة،فالتركة عند البعض الآن تظل في حوزة كبير العائلة مع الحفاظ على حقوق أفرادها.ومما يسترعى النظر في مجتمعات الجاهلية انه لم يكن هناك نصيب في تركة المتوفى للجواري و العبيد إن وجدوا، فيما عدا من سبق أن أُعتق منهم بشروط معينة،كما إنهم لم يكونوا يحددون نصيبا معينا من تركة الميت لأي من أبنائه وورثته الذين لا يقاتلون أو يشتركون في قتال الأعداء في الحروب.

وعلى الرغم من أن المرأة في الجاهلية بنتا كانت أم زوجة لم يكن لها أي حق في ميراث أبيها أو زوجها المتوفى، إلا أننا مع ذلك نجد أن الأمر لم يقتصر على هذا بل "ورد في الأخبار ما يجعل المرأة جزء من تركة المتوفى،وذلك إذا لم تكن أم ولد، ويكون من حق الابن البكر التزوج بها. فإذا لم تكن له نفس بها،انتقل حقه فيها إلى الولد الثاني ،و إذا لم يرغب فيها انتقل حقه إلى بقية الورثة بحسب قربهم من الميت وحقهم في الميراث."(١١٤)و من هنا ندرك أن نظام الميراث في الجاهلية كان ينحصر بداية في الابن البكر القادر على حمل السلاح و حماية أسرته أو عشيرته، ومواجهة الأعداء والزود عن القبيلة . و يحرم من هذا الميراث النساء و الذكور غير القادرين على القتال و المواجهة مع الأعداء. و إن كانت هناك بعض القبائل التي كانت تجيز توريث البنت .

فإذا لم يكن للمتوفى ابن يرثه انتقل الميراث إلى الأب،فإن لم يكن له أب على قيد الحياة،كان الإخوة أحق به من غيرهم لأنهم هم عصبة الميت(١١٥) أن لم يكن له أخوه.أما الأخوات أو الزوجات فلا حق لهن في هذا الميراث.و يفهم مما وصلنا من أخبار عن النظم الاجتماعية الجاهلية أن الأب كان يرث محل ابنه، إلا أننا لا نعلم على وجه اليقين ما إذا كان الأب يرث مع وجود ابن للمتوفى من عدمه، كما أن هذه النظم لم توضح لنا مدى نصيب الأب في التركة و كذلك الابن أيضا، و كل ما نعلمه أن النساء عامة لا يرثن سواء كن بنات للمتوفى أو زوجاته حيث لم يقرر لأي منهم نصيب في التركة، و إن كان هناك تضارب في الأقوال حول ذلك. منها ما ذكر من أن بعض القبائل كانت تجعل لنسائها نصيباً في تلك التركة،و هناك" رواية تذكر أن أول من جعل للبنات نصيباً في الإرث من الجاهليين هو أبو المجاسد عامر بن جشم بن غنم بن حبيب بن كعب بن يشكر ورث ماله لولده في الجاهلية،فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين فوافق حكمه حكم الإسلام."(١١٦)

وقد يعدم الرجل الولد،فلا يجد أمامه سوى أن يتبنى ابن غيره،فإذا مات الرجل و خلّف تركة فإن ابنه بالتبني له حق هذا الإرث و قد يحدث العكس من ذلك فيموت الابن فينتقل إرثه إلى من تبناه تماما كما لو كانت البنوة هنا طبيعية. أما ما يتعلق بالعبيد و الرقيق فإن مالكه هو صاحب الحق فيه و في ما يملك حتى حياته نفسها. وبالتالي فهو صاحب الحق فيما يتركه العبد بعد وفاته من تركة أو أموال. ولم توضح لنا نظم الجاهلية العكس من ذلك كأن يموت السيد مثلاً بلا وريث. فهل يرثه عبيده كما في حالة التبني أم لا حق لهم في ذلك؟ هذا بالنسبة للعبد الذي ظل في العبودية ملكا لسيده إلى أن مات فإذا حرر العبد من عبوديته فإنه إذا مات في حياة سيده فتركته يحصل

عليها هذا السيد.و العكس صحيح أي إنه إذا مات السيد فإن هذا العبد الذي تحرر يحق له أن يرثه[١١٧].

رابعًا: الميراث في الإسلام

تعرفنا في الصفحات السابقة إلي العديد من القوانين والتشريعات والأعراف التي تهتم بداية بتنظيم ما يتعلق بالتركات وكيفية التعامل معها بعد وفاة أصحابها. وكانت القوانين والتشريعات اليهودية ، وما أدخله عليها أحبار اليهود في فترات مختلفة قد أوضحت لنا كيف كان توزيع تركة المتوفى وتسليمها إلي مستحقيها. وكيفية حصول كل من له حق في هذه التركة على ما فرضته وحددته له هذه القوانين ، وطبقا لما هو معمول به فيها . ولا حظنا عند دراسة المواريث وما يتعلق به من واقع هذه القوانين أن العديد منها قد أحدثت بين الورثة فروقا صارخة عند توزيع الأنصبة، وأن ذلك أدى إلي الإجحاف بحقوق العديد من أفراد أسرة المتوفي . فالميراث كما سبق أن تعرفنا عليه عند اليهود لا يعطى سوى للأبناء الذكور فقط. وبناء على ذلك فهؤلاء الذكور يحجبون ما عداهم من أفراد هذه الأسرة، حتى ولو كانوا من صلب المتوفى أو فروعه منهم : بنات المتوفى وزوجاته. آباء وأخوه وأخوات وغيرهم كل هؤلاء حرمهم التشريع اليهودي من أنصبة معلومة تفرض لهم في تركة المتوفى، فأصبحوا لاحق لأي منهم في هذه التركة، اللهم إلا الإنفاق أو الإعالة، وتوفير المأكل والملبس وذلك للبنات والأرامل. وحتى هذا الحق كان مشروطا ببقاء الأرامل في بيوت أزواجهن لا يخرجن منه ، ويصبحن تحت سيطرة الأبناء الذكور، وإن تزوجت البنات فلا نفقة لهن ولا إعالة.

أما الإباء فحق هؤلاء لم يوضح التشريع اليهودي، ولا أي من الإضافات التي أضيفت إليه لاحقا بصورة صريحة موقفهم في حالة ما إذا آل الميراث كله لولد أو أولاد المتوفى الذكور ، أو الإناث إذا لاحق للأبوين في هذه الحالة في أي نصيب في التركة، هذا بالإضافة إلي وجود العديد من الحالات التي تجعلنا نقرر باطمئنان؟ أن عدالة توزيع الأموال والتركات. بالصورة التي هي عليها في التشريعات اليهودية- غير عادلة على طول الطريق، وبصفة خاصة ما يتعلق منها بالنساء سواء كن بناتا أو زوجات أرامل. لقد هضمت الشريعة حقوقهن في الميراث على أي وضع كن فيه . بالإضافة إلي أن هذه الشريعة قد استحدثت كما قلنا أمرًا لا مقابل له في قوانين الشرق الأدنى القديم بابلية كانت أو آشورية، كما أنه ليس له ذكر في الشريعة الإسلامية التي جاءت بعد ذلك.

هذا الأمر الذي نصت عليه شريعة التوراة وأكدته نعني به ما يتعلق بالابن البكر، وما قررته له التوراة من ضرورة حصوله على نصيبين من تركة الأب المتوفى، وهذا يعني كما سبق أن أوضحنا أنه يمتاز عن أخواته حق الذكور ويأخذ ضعف الواحد منهم. وإن كنا نعتقد أن حصول الابن البكر على نصيبين من التركة يعتبر أخف وطأة مما كان يحدث في جاهلية العرب الذي كان يعطى الابن الأكبر أو الأخ الأكبر حق الحصول على التركة كلها والتحكم فيها حق الزوجة نفسها تصبح من ممتلكاته، وله حق التصرف كيفما يشاء استنادا إلي أنه الأقوى والأقدر على حماية الأسرة أو العشيرة أو القبيلة كلها. الأمر الذي لا شك سيؤدى إلي إجحاف في حق أبناء المتوفى وبناته خاصة في حالة ما إذا كان هذا الوارث من الرجال ضعاف النفوس أكلوا الحقوق .

ويبدو أن نظم الميراث اليهودية قد ألقت ببعض ظلالها على المجتمعات الجاهلية التي سبقت ظهور الإسلام. فقد كانت هناك مجموعات كبيرة من اليهود تعيش بين عرب الجاهلية في مناطق مختلفة، وكان العرف السائر بين هؤلاء الجاهلين هو حصر الميراث في الذكور فقط، بل ليس كافة الذكور بل القادرين منهم فقط على الدفاع وحمل السلاح وحماية العشيرة. أما غير هذه الفئة من الذكور فلا ميراث لهم. أضف إلى ذلك الأطفال والنساء فهم أيضا لا ميراث لهم . فقد ذكر المفسرون أن " سعيد بن جبير، وقتادة قالا: كان المشركون يجعلون المال للرجال الكبار، ولا يورثون النساء والأطفال شيئا"(١١٨) ولا شك أن ذلك كان يعتبر امتدادا لامتهان حقوق المرأة التي رأيناه في اليهودية كما سبق.

فلما أنعم الله سبحانه وتعالى على البشرية بدين الإسلام الشامل الكامل، وأرسل رسوله صلى الله عليه وسلم بشرا بهذه الرسالة إلي الناس جميعا ، كان لابد أن يكون هذا الدين الجديد يحمل في طياته عدالة واضحة يشعر بها جميع الأفراد قويهم وضعيفهم، كبيرهم مثل صغيرهم في الحق والعدل والمساواة، لأن الدين قد سوى بين كافة الناس، العبيد والأحرار، حتى أصبحوا كما قال الرسول الكريم إن الناس سواسية كأسنان المشط، ولا فرق بين عربي ولا أعجمي إلا بالتقوى . فطالما كانت عدالة الإسلام بين الناس سارية، فلابد أن يعم عدله الأسرة الصغيرة، وخاصة أفرادها الضعفاء. عند ذلك أخذ الإسلام يغير الكثير من نظم الجاهلية، وخاصة ما ينقص منها من حقوق الأفراد من ناحية . وما لا يتفق مع تعاليم الإسلام وعدالته من ناحية أخرى. ومن تلك النظم الجاهلية التي غيرها الإسلام نظام انتقال التركات من المورث إلي الورثة فقد كان الشائع في صدر الإسلام نظام التوريث بالحلف والتبني " فكان الرجل يتبنى ولد غيره، فينتسب له دون أبيه النسبي ويرثه ، وكان

الرسول صلى الله عليه وسلم قبل البعثة قد أعتق زيد بن حارثة وتبناه، وكان يقال له " زيد بن محمد"، وتبنى "أبو حذيفة بن عتبة" "سالما" ، وكان يقال له " سالم بن أبي حذيفة". وظل ذلك في صدر الإسلام فترة من الزمن إلي أن نزل قوله تعالى في صورة الأحزاب (ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيين) فبطل التبني والإرث به. واستقر حكم الإسلام على عدم مشروعيته. وبالضرورة انقطع الإرث بسببه."(١١٩)

وعندما اشتد أذى الكفار ، وضاقت الأرض بأهلها في مكة. وكان لابد للرسول ومن آمنوا معه من المسلمين أن يجدوا أرضا غير مكة، ينشرون فيها دين الله، ويدعون أهلها للإيمان به . عند ذلك أمر الله سبحانه وتعالى رسوله بالهجرة إلي يثرب (المدينة). وفي هذا الموطن الجديد جمع شمل الذين أسلموا فآخى بين المهاجرين والأنصار- بعد أن رحب الأنصار بالمهاجرين ، وأنزلوهم منازلهم وديارهم ، ووقفوا إلي جانبهم يحموهم وينصرونهم على أعدائهم " فكان المهاجرى إذا مات ولم يكن له بالمدينة ولى مهاجرى، يرثه أخوة الأنصاري . ولا توارث بينه وبين قريبه المسلم الذي لم يهاجر من مكة"(١٢٠). وقد أشار إلي ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى في سورة الأنفال:" إن الذين آمنوا ، وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض . والذين لم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا."

واستمر هذا الوضع قائما في صدر الإسلام عملا على توطيد الرابطة بين المسلمين جميعا المهاجرون منهم والأنصار- ليصبحوا قوة ومنعة. فلما أتم الله نعمته على رسوله والمسلمين، وتتوالى نصر الله حتى تُوج بفتح مكة. واستقرت دعائم الإسلام في الجزيرة العربية. أبطل الإسلام التوارث بالهجرة والمؤاخاة وأقام للمواريث نظاما محكما. ولا نغالي إذا قلنا إنه من أحكم النظم الخاصة بالملكية الفردية، فقد أعلن عن كيفية انتقال هذه الملكية بعد وفاة صاحبها إلي من له حق أو نصيب منها،وذلك بأن جعل لكل فرد من الورثة نصيبا معلوما ومحددا، ولم يفرق على الإطلاق بين الرجال والنساء والأبناء حتى أولوا الأرحام جعل الإسلام حقا معلوما في تركة المتوفى . وكانت بداية هذا النظام المحكم في قوله تعالى في سورة النساء:" للرجال نصيب مما ترك الوالدين والأقربون، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، مما قل منه أو أكثر نصيبا مفروضا . وإذا حضر أولوا القربى واليتامى

والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا "(١٢١) فإذا كان الإسلام قد وضع هذا النص القرآني السابق تشريعا عاما لنظام المواريث والتصرف في تركة المتوفى بحيث منح جميع ورثة هذا المتوفى الحق في التملك في تركته التي خلفها بعد وفاته. فإنه استكمالا لهذا النظام أو هذا التشريع قد عاد بحكمته وعدله وتناول أفراد أسرة المتوفى واحدا واحدا وقسم التركة أنصبة عليهم بما رآه من عدل . وأعلن ذلك صراحة ونص عليه في كتابه الكريم حيث قال عز من قائل في نفس السورة:" يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه . فلأمه الثلث .فان كان له إخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصي بها أو دين . آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما. "(١٢٢)

ومن هذا النص القرآني التشريعي نعلم على وجه اليقين كيفية توزيع الأنصبة كما اقرها الإسلام ز وأعلن عنها صراحة لكل فرد في مجتمع الأسرة الخاصة بالمتوفى وذلك على النحو التالي:

أولا: ميراث الأبناء:

جعل الإسلام للأبناء جميعا الذكور منهم والإناث على حد سواء الحق في الميراث في تركة أبيهم دون تحديد أو تخصيص أية امتياز للأبناء الذكور سواء كان الابن بكرا لأبيه أو غير بكر، فالجميع سواء . وكل ما هناك أن التشريع الإسلامي الخاص بالميراث قد اشترط أن يكون للابن الذكر نصيب أختيه . ولا يحجب الأبناء الذكور إخوتهم البنات من الميراث في تركة أبيهن كما هو الحال في اليهودية بل جعل لكل من الذكور والإناث نصيبه طبقا لما جاء في الآية الكريمة في سورة النساء في قوله تعالى:" يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين. فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك. وإن كانت واحدة فلها النصف."

وإذا كانت الشريعة الإسلامية السمحة قد جعلت للابن الذكر ضعف نصيب البنت في تركة الأب فقد شرع الله ذلك وبينه للناس لما هو معلوم من الأعباء التي تلقى على الابن كرب أسرة مسئول مسئولية كاملة عن إعالة أسرته وتهيئته كل ما تحتاج إليه في حياتها. إما البنت فإنها إذا

تزوجت- حتى ولو كانت غنية موسرة- فان الإسلام قد جعل المتكفل بها هو زوجها ، وعليه تنظيم حياتهما طبقا لمقدرته وقدراته. ولهذا فالإسلام هنا يقف موقفا وسطا بين تشريعات المواريث القديمة والتي ساوت بين كل من الابن والبنت في الأنصبة من التركة. وبين التشريع اليهودي الذي أعلن صراحة حرمان البنات بل النساء جميعا من هذا الحق، مفضلا الابن الذكر عند تقسيم التركة. ومن هنا يتضح إن الشريعة الإسلامية كانت أكثر عدالة وإنصافا للبنات وأكثر حرصا على حقوقهن في الميراث في التركة في الوقت الذي كان لاحق لهن فيها عند اليهود. ويعلق بعض الباحثين على نص الشريعة الإسلامية أن يكون للابن ضعف نصيب البنت بقوله:" إن البنات إذا تزوجن فسيكون لهن من مال أزواجهن ما يعوض نقصهن. وإذا لم يتزوجن فالغالب أنهن في كفالة أخواتهن." (١٢٣) وهذا يعنى أن البنت إذا لم تكن في كفالة زوج تزوجته، فان الإسلام قد جعلها في كفالة أخواتها ورعايتهم ، فالعلاقة الوطيدة بين الإخوة والأخوات كانت من أهم ما حرصت عليه الشريعة الإسلامية.

هذا إذا كان للمتوفى ابنا مع أخته، فإذا لم يكن للأب المتوفى ابنا ذكرا ففي هذه الحالة وطبقا لنص الآية السابقة سيتغير نصيب البنت في الميراث، ويصبح من حقها أن تحصل على نصف هذه التركة وحدها لا ينقص من النصف أي شيء إلا إذا كان معها ويشاركها الميراث أكثر من أخت عند ذلك فنصيبهن الثلثان. وبذلك يتأكد أن الإسلام لم يحرم أي من الأبناء على الإطلاق من حقهم في مال المتوفى وتركته، كما أنه لم يميز واحدا عن الأخر ، وإنما كفل للجميع فروضا مقدرة ومعلومة من منطلق سيادة العدل بين الجميع ، ويذكر المفسرون انه قد جاء في أسباب نزول آية المواريث السابقة أن "أهل الجاهلية كانوا يجعلون جميع الميراث للذكر دون الأنثى،(١٢٤) فأمر الله تعالى بالتسوية بينهم في أصل الميراث. وفاوت بين الصنفين (الذكر والأنثى) فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين ، وذلك لاحتياج الرجل إلي مؤنه النفقة والكلفة، ومعاناة التجارة والتكسب، وتحمل المشاق فناسب أن يعطى ضعف ما تأخذه الأنثى ."(١٢٥)

فإذا كان الإسلام قد جعل للذكور ضعف الإناث في الميراث عن الأب، إلا إننا مع ذلك نجده قد ساوى بين كل من الرجل والمرأة في هذا الميراث ولكن لا يتم ذلك إلا في أحوال معينة حددها القرآن الكريم في قوله تعالى:"وإن كان رجل يورث كلالة(١٢٦) أو امرأة، وله أخ أو أخت، فلكل واحد منهما السدس، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث." فهنا قد ساوى الإسلام

بين الذكر والأنثى في حالة أولاد الأم، كما ساوى أيضا بين كل من الأب والأم في الميراث وفي حالات معينة أيضا.

ثانيا : ميراث الآباء:

لم تحدد الشريعة الإسلامية اليهودية فروضا معينة يحصل عليها الأب أو الأم في حالة وفاة ابنها، بل إنها علاوة على ذلك فرقت بين كل من الأب والأم في ميراث ابنها المتوفى على اختلاف بين الفرق اليهودية في ذلك علاوة على ما تقدم ذكره حيث علمنا أن الأب لا يرث في تركة ابنه إلا إذا كان هذا الابن ليس له ولد أو بنت. عند ذلك يتقدم الأب على أخوة المتوفى ويحجب عنهم الميراث في تركة أخيهم.أما الأم عند فرقة الربانية فلاحق لها في ميراث ابنها إطلاقا، وإن أحبار فرقة القرائين قد أجازوا توريث الأب والأم سواء، وتقسيم التركة بينهما مناصفة شريطة أن لا يكون للمتوفى ذرية على الإطلاق. أما إذا لم يكن الأب على قيد الحياة عند وفاة الابن، وكان للمتوفى أخوة عند ذلك ترث الأم نصف تركة المتوفى ولأخواته النصف الأخر. وهذا يعنى أن التشريع اليهودي قد جعل ميراث الأب أو الأم مرهونا ومشروطا بعدم وجود أبناء للمتوفى فإن وجدوا منعوا الميراث عنهما .

فإذا انتقلنا إلي الشريعة الإسلامية لنرى كيف كان موقفها حيال حق الآباء والأمهات في تركة أبنائهم بصفه عامه وجدنا أنها كانت أكثر سماحة وعدلا، إذ أنها قد فرضت لهما منذ البداية فروضا معلومة "فالأب والأم من ذوى الفروض في الشريعة الإسلامية سواء كان للميت ولد أو لم يكن ، وكذلك الجد والجدة ولكن ميراثهم يختلف بحسب الأحوال."[١٢٧] وقد نص القرآن الكريم على ذلك في قوله تعالى :" ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد ، فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث. فإن كان له إخوة فلأمه السدس." فالأب أو الأم مع الابن أو ابن الابن لكل واحد منهما سدس الميراث بعد عزل ما قد يكون على التركة من ديون. فإذا لم يكن معهما أحد ورثت الأم الثلث والأب الثلثان، وإذا كان معهما زوج أو زوجة فيأخذ الزوج النصف، أما الزوجة فتأخذ الربع واختلفت الآراء حول نصيب الأم في هذه الحالة.

وعلى أية حال ، وبعيدا عن التفريعات العديدة التي تمتلئ بها كتب الفقه والتشريع حول تحديد ميراث الأب والأم ، وموقف كل منهما من بقية الورثة فان ما هو ثابت في حقهما أن الشرع الإسلامي قد عين للأب والأم نصيبا معلوما في تركة أبنائهما بعد وفاتهما ، ولا يمنعهما أحد عن

ذلك بعكس ما عليه التشريعات والقوانين اليهودية من حرمانهما من الميراث منذ البداية وخاصة الأم حق ابن الابن أو بنت الابن أو ابن البنت يحجبون الأب والأم عن الميراث. وان كان الأب وحده يحق له بالانفراد بكل الميراث وحرمان الأم منه وذلك في حالة ما لم يكن هناك من يحجب الأب عن هذا الميراث وبعبارة أخرى إذا لم يكن المتوفى قد خلف ابنا أو ابنه .

وبالمقارنة بين التشريعين الإسلامي واليهودي في تلك الجزئية نستطيع أن نلمس إلي أي مدى كان الإسلام عادلا حكيما وهى يعطى الجميع أنصبة معلومة في تركة المتوفى لا يحرم منها أحد خاصة الأبوين ، وهما بلا شك عنصر هام وسبب كبير من أسباب نعمة ابنهما المتوفى. فليس في الإسلام من يحجب الأب أو الأم في أخذ نصيبهما في تركة المتوفى، وفي نفس الوقت ليس من حق الأب أيضا أن يحجب أ من الورثة عن حقه . كما يلاحظ هنا أن الإسلام قد ساوى بين الرجل وزوجته في ميراث ابنهما إن كان له ولد، حيث عين لكل منهما السدس بالتساوي. وفي حالة وفاة الأب في حياة ابنه يكون من حق الأم نصف تركة ابنها ويأخذ أخواته النصف الآخر بالتساوي.

ثالثا: الزوجان:

وأما ما يتعلق بحق الزوجين في ميراث أحدهما الآخر إذا توفى قبله، فالشريعة اليهودية كما سبقت الإشارة إلي ذلك ، وكذلك القوانين التي صدرت عن الطوائف اليهودية في موضوع الميراث بين الزوجين قد أعطت الزوج وحده حق الميراث فيما تتركه الزوجة، بل وذهبت تلك القوانين إلي أبعد من ذلك إذ سمحت للزوج بأن يأخذ كل ما تحصل عليه الزوجة من أموال نظير قيامها بعمل تؤديه أو حق لقيه تعثر عليها وذلك حسب ما يقول به الربانيون في مثل هذه الحالات. أما الزوجة فقد منعوها من أي حق لها في ميراث زوجها، وكما سبق أن ذكر فإنها لا تحصل إلا على ما سبق أن كتبه لها الزوج من حقوق في وثيقة زواجها. والغريب في الأمر أنه حق هذه الحقوق الثابتة في الوثيقة والمعترف بها فإن حصول الزوجة عليها ليس بالأمر السهل لأنها إذا فكرت في المطالبة بهذه الحقوق من الورثة فإنه يصبح من حق الورثة في هذه الحالة حرمانها من النفقة أو إعالتها، وكذلك الأمر إذا خرجت من بيت الزوج المتوفى فلا حق لها في الإنفاق عليها. وهذا يعني أنه يجب على هذه الزوجة أن تكون تحت إمرة الورثة وفي بيتهم وإلا كتبت على نفسها الحرمان من أية حقوق حق ولو كانت منصوص عليها في وثيقة رسمية.

أما فرقة القرائين فقد منعوا كلا من الزوج والزوجة من ميراث بعضهما مما يعتبر أمرا مجحفا بكليهما فجاءت الشريعة الإسلامية منصفة لهما إذ أن حرمان الزوج من حقه في تركة زوجته

المتوفاة سيترتب عليه ضعف الروابط الأسرية التي يحرص الإسلام على الحفاظ عليها قوية متينة. وإذا لم يكن للزوج حق في أموال زوجته فلن يأمنها هو الآخر على ماله وبيته. وكذلك الزوجة لا يجب أن تحرم من مال الزوج كما تقضي بذلك شريعة اليهود لأنها بلا شك عاشت معه سنوات قلت أم كثرت شاركته فيها وساهمت ولو بجهد قليل في مشوار حياتهما ويكفيها جهدها في تنشئة الأبناء ورعايتهم، لهذا لا يجب حرمانها من ماله وتترك عالة على أبنائه وتحت سلطانهم. ومن هنا حرصت الشريعة الإسلامية أن تحدد لها نصيبا في تركة زوجها كما حددت له هو الآخر نصيبا في تركة الزوجة ولكل منهما نصيب في تركة الابن المتوفى دون عقب المرتد على الرغم من أن التشريع الإسلامي وكذا اليهودي قد أوضح فقهاؤهما حالات معينة لا يجوز فيها توريث البعض إلا أن هناك بعض الاختلافات حيال تلك الحالات التي يمتنع فيها التوريث منها المرتد عن الدين، وهذا المرتد هو إنسان لا يؤمن جانبه بأي حال من الأحوال ومن هذا المنطلق كان هناك إجماع على أن المرتد "سواء أكان ذكرا أم أنثىلا يرث أحدًا من أقاربه مسلمين أو غير مسلمين، مرتدا أو غير مرتد، لأنه لا ملة له". ومن هنا قطع الإسلام بعدم إمكانية توريث المرتد.

أما فيما يتعلق بحق أقارب هذا المرتد في تركته بعد وفاته فقد اختلفت آراء فقهاء المسلمين حول ذلك، وهل يحق لقريبه المسلم أن يرثه دون غيره أم لا؟ . وحتى في حالة جواز ميراث قريبه المسلم لهذه التركة، فإن هناك سؤالا يطرح نفسه في هذه الحالة وهو هل يرث هذا القريب المسلم ما اكتسبه المرتد وقت إسلامه أم ما اكتسبه في حال ردته وإسلامه أيضا؟ والمعمول به حاليا في قوانين الميراث هو ما ذهب إليه أبو حنيفة.

حواشي وتعليقات الفصل الثالث

١- و ذلك طبقاً لما ذكره سعديا في كتاب المواريث و الذي حققناه في الفصل الثاني من الكتاب.

٢- محمد حافظ: المقارنات و المقابلات.ص٤ من المقدمة.سنة ١٣٢٠هـ .١٩٠٢م.

٣- الشيخ أحمد كامل الخضري:المواريث الإسلامية.ص٩.المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.الطبعة الثالثة.١٩٦٦م.

٤- للفرض لغة عدة معاني منها:التقدير و التحديد لقوله تعالى:"فنصف ما فرضتم."أي قدرتم . و تأتي أيضا لتفيد معنى الإنزال كما جاء في قوله تعالى:"إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد." أي أنزله عليك.و من معانيها أيضا الإلزام لقوله تعالى:"فمن فرض فيهن الحج."و يعرف البعض الفرائض أيضاً بقوله:"الفرائض جمع فريضة و الفريضة مأخوذة من الفرض بمعنى التقدير."

انظر:

الشيخ السيد سابق:فقه السنة.الجزء الثالث.ص٢٩١.دار الفتح للأعلام العربي.القاهرة سنة ٢٠٠٠.

٥- آيات المواريث في القرآن الكريم وردت في سورة النساء وهي:

الآية الحادية عشرة و فيها يقول تعالى:" يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كنّ نساءً فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولدٌ وورثه أبواه فلامه الثلث فإن كان له إخوة فلامه السدس من بعد وصية يوصى بها أو دين آباؤكم و أبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما.

الآية الثانية عشر يقول تعالى:

"ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين، ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حليم"

الآية رقم ١٧٦ من نفس السورة يقول تعالى:

"يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم".

٦-رواه الإمام احمد و الترمذي.

٧- ابن منظور:لسان العرب .مادة ورث.ط.بيروت.

٨-د.أحمد الغندور:الميراث في الإسلام و القانون .ص٧.الطبعة الثانية.دار المعارف،١٩٦٧م.

٩-التركات صيغة الجمع أيضاً من المفرد "تركة" و التركة هي ما يتركه المتوفى من الأموال مطلقاً.و يقرر هذا ابن حزم فيقول:"إن الله أوجب الميراث فيما يخلفه الإنسان بعد موته من مال لا فيما ليس بمال،أما الحقوق فلا يورث منها إلا ما كان تابعاً للمال أوفي معنى المال.و ما يعنيه ابن حزم هنا بالحقوق التي لا تورث فهي أربعة حقوق يجب تنفيذها قبل الشروع من تقسيم التركة.وهذه الحقوق هي :هو تكفين الميت و تجهيزه،ثم قضاء ديونه على اختلاف بين الفقهاء فيما يمكن أن يسقط من ديون الميت بحيث لا يلزم الورثة أداءها،ثم حق تنفيذ وصيته،و أخيراً تقسيم ما بقي من ماله بين الورثة.و التركة عند المالكية و الشافعية و الحنابلة تشمل جميع ما يتركه الميت من أموال و حقوق سواء كانت حقوقاً مالية أو غير مالية.انظر:

الشيخ السيد سابق .نفس المصدر السابق ص٢٩٢.

١٠-د.فوزي رشيد: الشرائع العراقية القديمة ص٤-٥.وزارة الأعلام .سلسلة الكتب الحديثة١٩٧٣م.

١١-أورنمو: ملك سومري، يعتبره المؤرخون و الأثريون مؤسس سلالة أور الثالثة (٢١١١-٢٠٠٣ق.م).بدأ حكمه عام ٢١١١ ق.م و تعتبر القوانين التي أصدرها هذا الملك من وجهة النظر التاريخية و العلمية أقدم قوانين معروفة حتى الآن.و نحن إذا قلنا أنها أقدم قوانين فإننا نعني بذلك انه لم يصلنا أية قوانين مدونة أقدم من تلك القوانين.و إن كان من المحتمل أن تكون هناك قوانين سابقة لها،إلاّ أنها مع ذلك لم تصلنا.

انظر حول ذلك:

١- ول ديورانت :قصة الحضارة ج٢ص١٧.ترجمة محمد بدران.لجنة التأليف و الترجمة و النشر.

٢- صموئيل كريمرتوح: السومريون تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم. ص١٨٥. ترجمة د.فيصل الوائلي.وكالة المطبوعات.الكويت١٩٧٣م.

١٢- المادة الثانية عشرة:إذا دخل الخطيب بيت أبي خطيبته و أتم الخطبة،و لكن بعد ذلك أعطى الوالد الخطيبة إلى رجل آخر،فعلى الوالد أن يدفع للخطيب ضعف ما عليه من هدايا.

١٣- المادة السادسة:إذا طلق رجل زوجته الأصلية عليه أن يدفع لها نصف المنا من الفضة.

المادة السابعة:إذا طلق رجل زوجته(التي كانت أرملة قبل زواجها منه)عليه أن يدفع لها نصف المنا من الفضة.

و يفهم من هاتين المادتين أن طلاق الرجل لزوجته كان يستوجب دفع غرامة مالية لها سواء كانت تلك الزوجة قد سبق لها الزواج أو لم يسبق.و تشير المادة الثانية إلى أنه في حالة معاشرة الرجل للأرملة،دون أن يكون هناك عقد زواج فليس عليه أن يدفع لها شيئا في حالة طلاقها

١٤-E.Neufeld: Ancient Hebrew Marriage Laws، with special reference to General Semitic customs.P.5.London 1944

١٥-لبت عشتر:

هو خامس سلالة "أين"٢٠١٧-١٧٩٤ ق.م.و قد استمر في الحكم في الفترة من عام ١٩٣٤-١٩٢٤ ق.م و قانون لبت عشتر مكتوب باللغة السومرية الأمر الذي يعطينا دلالة على أن السومريين في هذه الفترة كانوا يشكلون أغلبية السكان.

١٦-د.فوزي رشيد: الشرائع العراقية القديمة.ص٤٦.وزارة الإعلام .الجمهورية العراقية.سلسلة الكتب الحديثة.١٩٧٣.

١٧-انظر المواد ١٢،١٣ من قانون لبت عشتر.وكذلك المادة الرابعة عشر و نصها الآتي:"إذا اشتكى عبد سيد،على سيده بسبب عبوديته (أي سوء معاملته) و ثبت على سيده (إساءة)عبوديته مرتين فسوف يحرر العبد من سيده".

انظر :ص٤٤من الشرائع العراقية.مصدر سابق.

١٨-يمكن الرجوع إلى كتاب الدكتور فوزي رشيد المشار إليه سابقاً ص٤٠و ملاحظه ما ورد في المواد من المادة الأولى حتى السابقة.و من المادة الثامنة عشرة حتى الحادية و العشرين و ملاحظات المؤلف على بعض المواد مشيراً إلى نقص النص لديه في بعض الحالات على نحو ما هو قائم في المادة الثالثة و العشرين ص٤٤.

١٩-تنص المادة الرابعة و العشرون على ما يلي:

"إذا ولدت له الزوجة الثانية التي تزوجها أطفالاً ،فإن مهرها الذي جلبته من بيت أبيها يكون حصة أطفالها.و لكن أطفال زوجته الأولى،و أطفال زوجته الثانية سوف يقتسمون أموال أبيهم بالتساوي."

هذا إذا كانت كل من الزوجتين الأولى و الثانية من الحرائر.أما إذا كانت واحدة منهن حرةو الأخرى أمة،وأنجبت الحرة،ثم بعد ذلك أنجب من أمته التي أعتقها و حررها هي و أولادها ففي هذه الحالة لا يحق أي ميراث لأولاد الأمة.

٢٠-جاء في المادة الحادية و الثلاثين:

"إذا أهدى والد ولده المفضل أثناء حياته(أي قبل أن يتوفى)هدية و ختم له عقداً بذلك يحق للورثة اقتسام عقار أبيهم بعد وفاته فقط.و لا يحق لهم مشاركته في الهدية التي سبق له منحها إياه،و عليهم أن لا يطبخوا كلمة أبيهم".

٢١-المادة الثانية و العشرون تقول:

"إذا كان الوالد على قيد الحياة و كانت ابنته كاهنة من نوع "الاينتوم" أو كاهنة من نوع الناديتوم أو قادشتوم فهي تسكن في بيته كوريث ".

٢٢-و كاهنة الأينتوم هي التي تكون من أعلى مرتبة في سلسلة الكاهنات و ذلك لأنها من أصل ملكي.و كانت الكاهنة في العصر السومري القديم هي زوجة الإله.أما كاهنة الناديتوم فكانت من بنات كبار موظفي الدولة.يحق لها الزواج و لا يسمح لها بالإنجاب .فإذا احتاج الزوج إلى الأبناء كان عليها أن تهديه امرأة أقل درجة منها مهمتها إنجاب الأطفال.و تختار من الأوساط الدينية.و حول هذا النوع من الكاهنات سواء الاينتوم أو الناديتوم يمكن الرجوع إلى:

أ- صموئيل كريمرنوح:أساطير العالم القديم .ص٧١-٧٢.ترجمة الدكتور أحمد عبد الحميد يوسف.الهيئة المصرية العامة للكتاب.القاهرة ١٩٧٤.

ب-د.فوزي رشيد:المصدر السابق في تعليقه على المادة ١١٠من قانون حمورابي ص ١٠٧-١٠٨.

٢٣-تم اكتشاف هذا القانون ،و أعلن عن ذلك في عام ١٩٤٥.و كتب هذا القانون باللغة البابلية السامية التي مؤشراً على أن السومريين قد أفل نجمهم في تلك الفترة،و أن الغالبية و الغلبة كانت للساميين.و على الرغم من انه لم يعلن عن تاريخ معين لهذا القانون إلا أن ما يجمع عليه الباحثون في حضارات الشرق الأدنى القديم يشير إلى أنه قد سبق قانون حمورابي بحوالي نصف قرن.

٢٤- د.فوزي رشيد:الشرائع العراقية.مصدر سابق ص٧٢.

٢٥-المادة الخامسة و الثلاثون من قانون إشنونا تنص على:

"إذا أعطت أمة القصر ابنها أو بنتها إلى مولى للتربية فللقصر (يعني سيد القصر الذي يمتلكها) الحق في استرجاع الولد أو البنت التي أعطيت للتربية."

و لا شك أن ذلك راجع إلى أن السيد يمتلك هذه الأمة ملكية خاصة،و يترتب على ذلك ملكيته لكل ما لدى هذه الأمة حتى الأبناء منها.و في التشريع اليهودي ما ينص على مثل ذلك في سيدر قدوشين عند الحديث عن تحرير العبد،و هناك مقوله لبعض حكماء التلمود فحواها أن العبدو كل ما ملكت يداه ملكُ لسيده.

٢٦- تنص المادة الثامنة عشرة على الآتي:

" إذا دخلت بيته و تزوجها و بعد فترة توفيت المرأة فلا يحق له (أي زوج)أن يسترجع ما دفعه إلى بيت أبي زوجته ،و لكن يمكنه الاحتفاظ بما تبقى منه."(أي مما بقي في ذمته منه).

٢٧- المادة التاسعة و الثلاثون:

"إذا أراد أحد الأخوة أن يبيع حصته مقابل نقود،و كان أخوه الآخر راغباً في الشراء فبوسعه (أي الأخ الآخر الراغب في الشراء) أن يدفع نصف الثمن الذي يدفعه شخص خارجي."

و الواقع أن هذه المادة رغم أن ظاهرها تبسيط الأمور بين الإخوة،بحيث لا يصبح من حق أي منهم الحصول عن طريق الشراء على حصة أخيه بنصف ثمنها إذا بيعت لشخص أجنبي إلا أن ذلك قد يوجد نوعاً من الضغينة بين الأخوة خاصة و أن البائع منهما يشعر بخسارته نصف ما يستحق من الأجنبي.و ملاحظة أخرى لم

تفصح عنها المادة و هي ما إذا كان شراء الأخ لحصة أخيه عن طريق إجبار البائع أم أن الأمر متروك لرغبته و تفضيله لأخيه رغم الخسارة المادية له.

٢٨- حمورابي:

هو سادس ملوك سلالة بابل، و استطاع أن يقضي على العيلاميين الذين كونوا سلالة "لارسا" بعد خلافها المستمر مع سلالة "أيسن" التي كونها الأموريون.و لقد تمكن حمورابي من القضاء نهائياً على هؤلاء، كما تمكن أيضاً من القضاء على منافسة الآخرين.و بسط حكمه خارج البلاد. و استطاع توحيد المملكة بعد أن كانت عبارة عن دويلات صغيرة.و عندما استقرت الأمور و هدأت الأحوال قرر حمورابي أن يصدر تشريعاً جديداً يعم تطبيقه في جميع أنحاء تلك المملكة الكبيرة التي كونها.لذلك أصدر قانونه الذي يعرف في التاريخ باسم "شريعة حمورابي".و يعده المؤرخون لهذه الفترة أحد المعالم البارزة في التاريخ البشري.

انظر حول حمورابي و قانونه:

أ- طه باقر:مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة :دار المعلمين العالية.١٩٥٥م.

ب- د.فوزي رشيد:الشرائع العراقية .مصدر سابق.

٢٩- أرى أنه من الأصوب أن يسمى هذا القانون بتشريع حمورابي بدلاً من شريعة حمورابي إذ أن لفظ الشريعة اصطلاحاً هو ما يقصد به التشريعات و القوانين المختلفة من أوامر و نواهي و غيرها و التي نزلت من عند الخالق سبحانه وتعالى ،وليس للبشر أي مجهود فيها مثل الشريعة الإسلامية. أما ما يكون من البشرية فهي إما قوانين و لوائح أو تشريعات و رغم ما تحملفي طياتها من أمور في صالح الإنسان إلا أنها لا ترقى إلى منزلة الشريعة السماوية.

٣٠- طه باقر: المصدر السابق ص٢٩٣.

٣١- قسم بعض الباحثين المواد التي اشتمل عليها قانون حمورابي،و جعلوا كل مجموعة من المواد القانونية تهتم و تنظم أمراً من الأمور السائدة في المجتمع و ذلك على النحو التالي:

أ- مواد خاصة بالأموال العامة من المادة ٦-٢٥.

ب- مواد و أحكام خاصة بالأراضي و العقارات من المادة ٢٦-٦٠.

ج-المعاملات التجارية و تنظمها المواد من ٦١-١٢٦.

د-الأحوال الشخصية من ١٢٧-١٩٤.

ه-الاعتداءات من ٢١٤-٢١٥.

و-المهن الطبية:من ٢١٥-٢٤٠...الخ.

٣٢- تنص المادة (١٦٥)من قانون حمورابي على ما يلي :

"إذا أهدى رجل حقلاً أو بستاناً أو بيتا لأبنه المفضل في نظره،وكتب له بذلك رقيماً مختوماً،فعندما يقتسم الإخوة (التركة) بعد ذهاب الوالد إلى أجله (أي بعد وفاته) عليه أن يأخذ الهدية التي أعطاها إياه والده،و بالإضافة إلى ذلك عليهم أن يتقاسموا أموال بيت أبيهم بالتساوي."

و هذا يعني ضرورة احترام وصية المتوفى التي أوصى بها لأي من الأبناء و هو على قيد الحياة

٣٣-جاء في المادة ١٦٦ من هذا القانون ما نصه:

"إذا أخذ رجل زوجات للأولاد الذين رزق بهم .و لكنه لم يأخذ لأبنه الصغير زوجة.فعندما يقتسم الإخوة التركة بعد ذهاب الوالد إلى أجله عليهم أن يخرجوا لأخيهم الأصغر الذي لم يسبق له أن أخذ زوجة نقود مهر الزواج و يعطوه بالإضافة إلى حصته،و يمكنوه من أخذ زوجته"

٣٤-تنظم المادة ١٦٧ من هذا القانون كيفية حصول هؤلاء الأبناء على حقوقهم سواء في تركة الأم أو الأب فيقول نص المادة:

" إذا أخذ رجل زوجة وولدت له أطفالاً،ثم ذهبت تلك المرأة إلى أجلها (أي توفيت) وتزوج بعدها امرأة ثانية،وولدت له أطفالاً و بعد ذلك ذهب الوالد إلى أجله (توفى) فالأبناء لا يقتسمون على أساس الأمهات،عليهم أن يأخذوا أبناء كل أم هدية أمهم ،ثم يقتسمون أموال بيت الوالد بالتساوي."

و هذا يعني أن تركة كل أم تذهب إلى أبنائها فقط،أما تركة الأب فهي للأبناء جميعاً دون تفرقة بين الأشقاء و غير الأشقاء مع مراعاة تساوي نصيب كل واحد منهم مع الآخرين.

٣٥-مسألة حرمان الأب لأحد أبنائه من الميراث جاءت به المادة ١٦٨ و التي تقول في نصها:

"إذا قرر رجل أن يحرم أبنه من الإرث- هذا يعني أن يتبرأ منه- و قال للقضاة:أريد أن أحرم أبني من الإرث فعلى القضاة أن يدرسوا سلوكه (أي الابن)فإذا لم يقترف الابن أثماً كبيراً يستوجب حرمانه من الإرث فلا يحق للوالد حرمان ابنه من الإرث."فالمسألة إذن منوطة باقتناع القضاة بأسباب الحرمان من عدمه .

٣٦-تقول المادة ١٦٩ من قانون حمورابي:

"إذا اقترف الابن إثماً كبيراً يستوجب حرمانه من الإرث عليهم أن يعلنوا عنه لأول مرة ، و إذا اقترف إثماً كبيراً للمرة الثانية يحق للوالد أن يحرم أبنه من الإرث "

٣٧-و تحدد المادة ١٧٠ من قانون حمورابي هذه المسألة فتنص على .

"إذا كانت الزوجة الأولى للرجل قد ولدت له أطفالاً،و أمته ولدت له أطفالاً أيضا فإذا قال الوالد في حياته إلى الأطفال الذين أنجبتهم الأمة يا أولادي ،و عدهم مع أولاد الزوجة الأولى فبعد ذهاب الوالد إلى أجله.سيتقاسم أولاد الزوجة الأولى و أولاد الآمة أموال بيت الوالد بالتساوي ...الخ"

٣٨-و ذلك طبقاً لما جاء في المادة ١٧١ من القانون و هي:

"أو (إذا) لم يقل الأب في حياته للأطفال الذين ولدتهم له الأمة "يا أولادي" فبعد ذهاب الوالد إلى أجله لا يتقاسم أبناء الأمة أموال بيت الوالد مع أبناء الزوجة الأولى و يجب أن تمنح الأمة و أبناؤها الحرية "

و هذا يعني أنه لا يحق لأبناء الحرة اعتبار أبناء الآمة عبيداً لهم كما كانوا من قبل في منزله العبيد بالنسبة لوالدهم إذا لم يكن قد أعلن أنهم أولاده

٣٩-د.فوزي رشيد:الشرائع العراقية القديمة.مصدر سابق ص١٢٠ المادة١٧١ من قانون حمورابي

٤٠- في الجزء الأخير من المادة ١٧٢ نجد ما يتعلق بذلك على النحو التالي

"...إذا قررت تلك المرأة الخروج فعليها أن تترك الهبة التي منحها زوجها لها لأبنائها.و لها أن تأخذ هدية بيت أبيها،و لها أن تختار الزوج الذي يناسب رغبتها"

٤١-انظر المادة ١٧٣ و التي تقول:

"إذا أنجبت تلك المرأة في البيت الذي دخلته أطفالاً لزوجها الثاني فبعد وفاة تلك المرأة، فأبناؤها السابقون و اللاحقون يتقاسمون هديتها."

٤٢-المادة ١٧٤:

"إذا لم تنجب أطفالاً لزوجها الأخير ،فيأخذ أبناؤها من الزوج الأول هديتها." أي أنها تصبح حقاً شرعياً لهم يتقاسمونه بالتساوي فيما بينهم .

٤٣- تقول المادة رقم ١٧٦أ ما نصه:

"و إذا تزوج عبد القصر أو عبد المولى ابنة رجل (حر) و عندما تزوجها،دخلت إلى بيت القصر أو عبد المولى مع هدية بيت أبيها ،وبعد أن عاشا سوية و بنيا بيتا واقتنيا أثاثا و ذهب بعد ذلك عبد القصر أو عبد المولى إلى أجله (توفى) فلابنة الرجل (الحر)أن تأخذ هديتها.و عليهم أن يقسموا كل شيء اقتنياه هي و زوجها منذ أن عاشا سوية إلى نصفين، يأخذ صاحب العبد نصفا و تأخذ ابنة الرجل (الحر) نصفا لأبنائها."

٤٤- المادة ١٧٦ب:

"إذا لم يكن لابنه الرجل (الحر)هدية،فعليهم أن يقسموا كل شيء اقتنياه هي و زوجها منذ أن عاشا سوية إلى نصفين ،يأخذ صاحب العبد نصفا،و تأخذ ابنة الرجل (الحر)نصفاً لأبنائها."

٤٥- حول هؤلاء الكاهنات و حقهن في الميراث و الزواج و إنجاب الأطفال من عدمه يمكن الرجوع إلى: د.فوزي رشيد:المصدر السابقص١٠٧ في تعليقه على المادة (١١٠)و كذلك ص١١٥ المواد من ١٤٣-١٤٧ و ص ١٢٢-١٢٣المواد من ١٧٨-١٨٢ و الملاحظة المدونة بعدها في نفس الصفحة و الصفحة التي تليها.

٤٦- د.فوزي رشيد: مصدر سابق ص٧٢.

٤٧- هنري برستد: فجر الضمير. ترجمة د.سليم حسن. و ذلك عندما عقد مقارنة بين أدب سفري المزامير و الأمثال بما يقابلهما في حكم المصريين القدماء.

٤٨- و تجدر الإشارة هنا إلى أن قانون إشنونا على الرغم من عدم تضمنه ذكر أيه تفصيلات صريحة عن تركة المتوفى،و كيفية توزيعها، وعلى مَنْ مِن الورثة توزيع هذه التركة إلا أن القانون ذكر بعض الحالات التي تدخل أيضاً في باب الميراث وأصحابه منها على سبيل المثال موقف الزوج من ميراثه لزوجته المتوفاة،و كذلك موقف أبناء تلك الزوجة من تركة أمهم على نحو ما ذكر في المادة الثامنة عشرة من هذا القانون،كذلك خلا القانون من تحديد أنصبة معينة للأبناء في تركة أبيهم كما جاء في المادة التاسعة و الثلاثين و ربما كانقانون حورابي أكثر إيضاحاً في هذا الشأن من غيره من قوانين الشرق القديم.

٤٩- و بنات صلفحاد هن:

محله מחלה، نوعه נועה، حجله חגלה، ملكه מלכה، ترصه תרצה .

٥٠- سفر العدد ٢٧ : ٦-٧.

٥١- العدد :٨-١١.

٥٢- Bainton، Roland.H.: The Idea of the History in Ancient Near East. Oxford Univ. Press. London 1955

٥٣-انظر المادتين ١٧٠ ، ١٧١ من قانون حمورابي سالف الذكر.

٥٤- م.حاء بن شمعون: الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين.

ص ١٦٩ المادة ٤٣٢ "إذا لم يكن للأب ولد و كانت له بنت فهي الوارثة".

انظر أيضا سفر العدد المشار إليه سابقاً.

٥٥-تنص التوراة في سفر التثنية ٢١: ١٥-١٧ على الآتي:

إذا كان لرجل امرأتان إحداهما محبوبة و الأخرى مكروهة،فولدتا له بنين المحبوبةو المكروهة، فإن كان الابن البكر للمكروهة،فيوم يقسم لبنيه ما كان له لا يحل أن يقدم ابن المحبوبة بكراً على أبن المكروهة البكر بل يعرف ابن المكروهة بكراً ليعطيه نصيب اثنين من كل ما يوجد لأنه أول قدرته له حق البكورية".

٥٦- حرصت التوراة في سفر التثنية المشار إليه آنفا على ضرورة الحفاظ على حق الابن البكر الذي يتمثل في تخصيص نصيبين له عند تقسيم التركة. وحافظ علماء التلمود و من جاءوا بعدهم من الجاءونيم و من الشراح و المفسرين في مختلف عصورهم على ذلك.و مما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن هؤلاء الحكماء تمسكوا بمطلق الاسم "الابن البكر" دون النظر في واقعه الذي هو عليه و الذي جاء منه .و لذلك وجدت تأكيدات كثيرة بشأن هذا الابن و علاقته بالتركةو شرعية ذلك يمكن إيجازها فيما يلي:

أولا: أكد التلمود ما ورد في سفر التثنية من أن للبكر نصيب اثنين من إخوته طبقاً لما يفهم مما ورد في بابابترا و في شروح اسحق القاسي على بابامبحسا.

ثانياً: لم تعين المشنا الكثير بما يتعلق بكينونة الابن البكر ، ولم تنظر ما إذا كان قد جاء مولدة بصورة شرعية من زواج صحيح معلن استوفى كافة شروطه المعلن عنها في سيدر قدوشين و فتاوى الحاخامين المختلفة أم أنه جاء نتيجة زواج غير شرعي (ממזר) و لذلك فاعتبار الابن بكرا يحدد على أساس تقدمه في الميلاد عن بقية إخوته لا على أساس شرعية وصوله إلى الحياةو بنوا ذلك على ما جاء في التثنية بعدم التفرقة بين بكر المحبوبة و بكر المكروهة .

ثالثاً: في فتاوى علماء اليهود المختلفة كان التأكيد على هذا الحق للابن البكر واعتبروا القضاة في أي مكان مسئولون عن تنفيذ أوامر التوراة في ذلك و عقاب من يعترض من الأخوة على هذا الحق و لا ينفذه.

رابعاً: عرّف سعديا الفيومي في كتاب المواريث،في حديثه عن ميراث الأبناء الابن البكر بقوله:" و هذه حدود البكر ،أن لا يكون ولد لأبيه قبله شيء،و على أن أمه قد ولدت عدة أولاد لرجال كثيرين لم يبال،وكذلك إن

كان لأبيه قبله حبل ثم سقط لم يضره شيء بل هو بكر، و إن ولد ذكران في وقت واحد فالتصديق للقابلة أن تعرف أيهما البكر،و هو الذي تظهر جبهته إلى نسيم العالم قبل أخيه .فإن كان كذلك فهو الابن البكر".

٥٧- من هذه القوانين نذكر المؤلفات الآتية:

١- جان دي بفلي: الأحكام العبرية .ترجمة عن الفرنسية محمد حافظ و ضمّنه كتابه المقارنات و المقابلات . القاهرة١٩٠٢.

٢- حاء بن شمعون :الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين.

٣- مراد فرج : شعار الخضر.مطبعة الرغائب بمصر ١٩١٧.

٥٨- مراد فرج:شعار الخضر .مصدر سابق ص ١٤٩.

والمؤلف هنا يقصد ما يتعلق بنصيب الابن البكر ،و ليس عموم الأبناء إذ لو قصد عموم الأبناء فهو بذلك يلغي حق المورث في الوصية أو الهبة إذ أن من حق صاحب التركة أن يوصيفي حدود الثلث لأي من ورثته.

٥٩- م.حاء بن شمعون:نفس المصدر السابق .المادتان ٤٩٢ ،٤٩٣ و نصهما " لا يمتاز البكر عن إخوته إذا ولد بعد وفاة أبيه ،و إذا كان الولد لم يهل منه غير جبهته فيعتبر أنه مولود في حياة أبيه" أي يعتبر هو الابن البكر .

٦٠- مراد فرج :شعار الخضر :مصدر سابق ص١٥٢.

٦١- المصدر السابق ص١٥٩.

ونعتقد أن ذلك هو الأقرب للصواب- مع تحفظنا أساساً على امتياز الابن البكر- وذلك أن التركة حق وقت التقسيم بعد الوفاة تعتبر و ما ينتج عنها ملكا للأب المتوفى و عليه- يجب أن تقسم كما هي بنانجها حسب التقسيم المعين في النصوص الدينية .

٦٢- و قد علق صاحب شعار الخضر على هذا الرأي موافقاً الربانيين في رأيهم .وقال بأن التركة تنتقل بوقت الوفاة ،و ما يستحدث عليها بعد ذلك يجب أن يقسم بالسواء ،إلا أنه مع ذلك قد عارضهم فيما يتعلق بما جاء بالمادتين ٥٢٣ ،٥٢٤ و نصهما :" إذا كانت التركة قرضه في ذمة الغير فلا امتياز فيها للبكر،و لو كانت القرضة ثابتة بسند أو استحالت إلى عقار حل محلها.و إذا كانت القرضةبرهن على أطيان أو عقار و لم تستحق الوفاة ،فالبكر ممتاز كما هو ".

٦٣- جان دي بفلي:الأحكام العبرية :ترجم محمد حافظ . القاهرة ١٩٠٢. مصدر سابق .

٦٤-אוצר ישראל חלק חמישי.עמ"199.

٦٥-לכסיקון מקראי. כרך שני. עמ"580. הוצאת דביר. תל-אביב.תשל"ז.

٦٦- و إن كانت القوانين اليهودية قد تنبهت لهذه النقطة فذكرت أن البنت إذا بلغت السن القانونية و هي ١٢ سنة و امتنع أخوتها الذكور عن تولي رعايتها و الإنفاق عليها،أو حتى عند زواجها و منح الأخوة لها أقل من العشر،فلها حق الاعتراض على ذلك فإذا اعترضت كان على الأخوة الالتزام برد حقوقها،فإن لم تعترض فقدت حقها.

٦٧-شعار الخضر.مصدر سابق.ص١٥٢. و انظر المادة ٥٣١ من الأحكام الشرعية لحاى بن شمعون.

٦٨-نفس المصدر ص١٥٣.

٦٩-Bainton، Roland, H. :The Idea of History in Ancient Near East. P. 108.Cambridge University 1971.

٧٠- לכסיקון מקראי. כרך שני. עמ"580.

٧١- A. Cook، Stanly : The Laws of Moses and the code of Hammurabi .P.145.Adam and Charles Black. London 1903

و قد أشار صاحب كتاب المقابلات و المقارنات إلى بعض الحقوق التي أعطتها القوانين المصرية القديمة للبنت بصفة خاصة منها انه لا فرق بين الذكر و الأنثى في الميراث و يجوز للبنت إذا كانت بكر أبيها أن تتولى الرئاسة للأسرة من بعده كما أن الزوجة و الأم لهما أيضاً حق الميراث في تركة المتوفى.

انظر: محمد حافظ: المقارنات و المقابلات .ص٢٤٢ مصدر سابق.

٧٢- انظر أيضاً المادة ٥٤٩ من كتاب م.حاي بن شمعون و التي تنص على انه "إذا تعددت البنات فللثانية عُشْر الباقي بعد مهر الأولى و هكذا."

٧٣- حددت التشريعات اليهودية سن البلوغ للبنات هو اثنتا عشرة سنة .و أن من لم تبلغ منهن هذه السن ،فلها النفقة و الإعالة حتى تبلغ و تتزوج.

٧٤-سيد عاشور:مركز المرأة في الشريعة اليهودية.نقلاً عن كتاب المقارنات و المقابلات.

٧٥- مراد فرج :شعار الخضر.مصدر سابق ص١٥٤.

٧٦-تنص المادة ٥٥٩ من حاي بن شمعون على الآتي:

"إذا لم يكن للبنات أخوة ذكور فلا تقدر مهورهن بالأعشار و إنما يقسم المال عليهن حصصاً متساوية حتى المتزوجة منهن في حياة أبيها.أما من تزوجت بعد وفاته فما أخذته لزواجها يخصم من نصيبها."

انظر في ذلك أيضاً:

د.سوزان السعيد يوسف:المرأة في الشريعة اليهودية.حقوقها و واجباتها ص١٤٢.عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية القاهرة.٢٠٠٥م.

٧٧- تنص المادة ٥٥٨ في كتاب الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين في باب الوصية أنه "إذا أوصى الأب بالثلث لزواج ابنته فلها الحق فيه و لو سكتت عن طلبه وقت الزواج."

٧٨- انظر في ذلك زواج الأرملة بين التشريع اليهودي و تقاليد الشرق الأدنى القديم للمؤلف.مجلة الدراسات الشرقية.العدد الثاني.

٧٩- د.سوزان السعيد يوسف.مرجع سابق ص١٤٢

و انظر أيضا المواريث لسعديا الفيومي عند الحديث عن ميراث البنات مع البنين و الأعمام.

٨٠- تنص المادة ٧٥ من حاي بن شمعون على الآتي:"للرجل الحق فيما تكسبه زوجته من كدها، و فيما تجده من لُقية،و في ثمرة مالها،و إذا توفيت ورثها."

انظر:

الأحكام الشرعية لحاي بن شمعون ص٢٣ مطبعة روزنتال سنة١٩١٢. و هذه المادة تقابل المادة رقم ٢٠٥ من مطبعة الكتاب سنة١٩١٩ في الجزء الثالث ص٥٠.

٨١–من الأمور التي تحتاج إلى إيضاح أن هذا يحدث في الوقت الذي أباح فيه التشريع اليهودي للزوج أن يستحوز على ما تربحه الزوجة من عمل يديها طبقاً للمادة السابقة و المادة ٧٦ أيضا عندما ذكرت أن ما تربحه المرأة من كدّها هو من حق الرجل ما دام قائما لها بما عليه من الواجبات.

٨٢–جاء في المادة ٣٣٧ ما يلي:

كل ما تملكه الزوجة يؤول بوفاتها ميراثاً شرعياً إلى زوجها وحده لا يشاركه فيه أقاربها و لا أولادها سواء كانوا منه أم من رجل آخر.

انظر:

الأحكام الشرعية لحاي بن شمعون .مصدر سابق ص٨٤.مطبعة روبين مسكوفيتش سنة١٩١٩و هذه المادة تقابل المادة ٢٢٣ من الكتاب في طبعته الأولى سنة١٩١٢ ص٦٦.

٨٣– مراد فرج :شعار الخضر .مصدر سابق ص١١٦.

٨٤– يذهب صاحب شعار الخضر أن خروج الأرملة هنا من بيت زوجها قياساً على ما يحدث فتعتقد أن عودتها إلى بيت أهلها لا تتم إلا في حالة ما إذا رفض إخوة الزوج الزواج منها طبقاً لما ينص عليه قانون اليبوم.أو لم يكن للزوج أخوة يقومون مقامه في إيجاد نسل له حسب هذا القانون .أو إذا رغبت الزوجة في عدم إتمام قانون اليبوم معها فأسرعت بالخروج إلى بيت أبيها حتى يسقط عنها هذا القانون.

انظر: د.عبد الرازق قنديل:زواج الأرملة.مجلة الدراسات الشرقية .العدد الثاني.

٨٥–دار المعارف العبرية مادة "نساء ".

٨٦– تنص المادة ٢٦٢ من الأحكام الشرعية في طبقته الأولى على :

"الورثة غير مكلفين شرعاً بفك أسر الأرملة إذا أسرت. و لا نفقة دفنها و مأتمها،و لا بمعالجتها إذا مرضت مرضاً غير عادي.فهي لها حقوق بمقتضى العقد ينفق منها على ذلك."

٨٧– جاء في المادة ٢٤٣ من الأحكام الشرعية لحاي بن شمعون في طبعته الأولى سنة ١٩١٢ ما نصه:"إذا تصرفت الزوجة في حقوقها في حال حياة زوجها،أو بعد وفاته سقطت نفقتها قبل الورثة."

و من المعروف أن هذه الحقوق هي ما تضمنه عقد الزواج منذ البداية.و قد اعتمد المشّرع في هذه الجزئية على ما جاء في القسم الثالث من كتاب שלחן ערוך أي المائدة المصفوفة و المسمى אבן העזר أي "الحجر المعين" و كتاب שלחן ערוך من تأليف "يوسف بن أفرايم كارو" الأندلسي المولد. و هو أربعة أقسام على النحو التالي:

أ– القسم الأول:אורח חיים و معناه "سبيل الحياة" و هو يدور فيما يتعلق بالصلوات وأيام السبت و الأعياد و المواسم .

ب- القسم الثاني:יורה דעה و هو يتعلق بما يختص بالحلال و الحرام من المأكولات و غيرها ،و الصدقات و النذور...الخ .

ج-القسم الثالث: אבן עזר و معناه الحجر المعين أو المساعد و هو يختص بكل ما يتعلق بالنساء من خطبة و زواج و طلاق وواجبات في الحياة و الممات .

د- القسم الرابع:חשן המשפט و معناه "صدر القضاء"و يتعلق بأحكام المعاملات والحقوق بجميع أنواعها كما يشتمل أيضاً على ما يتعلق بالميراث و الوصاية والوصية..الخ.

و لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى مقدمة كتاب الأحكام الشرعية لحاي بن شمعون السالف ذكره في طبعته الأولى التي صدر عام ١٩١٢م.

٨٨-فيما يتعلق باللقية التي تجدها الزوجة في حياة زوجها أو بعد وفاته فقد تعددت المواد التشريعية حيال ذلك على النحو التالي:

أولا:جاء في المادة ٨٣ من الأحكام الشرعية طبعة ١٩١٢ ما نصه:"إذا أعثرت الزوجة بلقية فهي من حق زوجها مادام قائماً بما عليه من الواجبات" و هذا يعني أن ما تعثر عليه الزوجة في حياة زوجها فهو ملك للزوج.

ثانياً: نصت المادة ٢٦٦ من نفس الكتاب السابق طبعة ١٩١٢ على :"إذا عثرت الأرملة بلقية فهي لنفسها،و إذا اقتصدت من النفقة فالفائض للورثة و ليس لهم أن ينتفعوا كمورثهم بأموالها الخاصة." و تتفق مع هذه المادة في تخصيص الفائض من النفقة للورثة المادة رقم ٤٠٢ من الكتاب طبعة ١٩١٩ غير أن هناك تناقضاً وضح من المادة ٣٧٥ من نفس الطبعة إذ نصت على انه "إذا اقتصدت الأرملة من نفقتها المقررة لها شرعاً فهو لها." و هذا تناقض واضح فلا ندري على أي المواد يمكن التعامل مع الأرملة التي تقتصد في نفقتها و توفر بعض الأموال هل يعود الفائض لها و هذا هو الأصوب أم يعود للورثة و في هذا حجب لجزء من حقها.

٨٩-انظر هامش ص١١٦ من شعار الخضر.مصدر سابق.

٩٠-انظر:شعار الخضر ص١٤٩.

٩١- جاء في هذه المادة:

"إذا مات الرجل و ليس له ولد و لا بنت فالوارث له أبوه.فإذا كان ميتا فأولاده.أعني أخوة الميت"

٩٢-جاء في المادة ٤٣٩ من كتاب الأحكام الشرعية لحاي بن شمعون ما يلي:

"الأم لا ترث في ابنها،و لا في بنتها."

٩٣-مراد فرج :شعار الخضر.ص١٥٦.

٩٤-שלמה לוין: החק נחלת הכלל. עמ"187. תל-אביב.1979.

٩٥-جان دي بفلي:الأحكام العبرية. ترجمة محمد حافظ.

نقلاً عن المقارنات و المقابلات للمترجم ص٢٥٢.القاهرة ١٩٠٢.

فقد جاء في المادة المذكورة ما يلي:

"إذا لم يعقب الميت ذرية و لا نسلاً من ذكر أو أنثى أولاداً أو حفدة أو من نسلهم ذكوراً و إناثاً فميراثه لأصوله.و أحق الأصول بميراث الميت أبوه و له كل التركة،وإذا لم يكن له أب فجده ثم أصوله من أبيه،و إذا كانت أصول الميت من أبيه معروفه فينتقل الميراث إلى درجات الأقارب الفرعية."

٩٦–من المصادر العديدة التي رجع إليها مؤلف الكتاب و هو يهودي فرنسي في تبويب و تصنيف كتابه هذا مؤلف موسى بن ميمون و المسمى יד חזקה أي اليد القوية، و كذلك كتاب שלחן ערוך ليوسف كارو و الذي سبقت الإشارة إليه و ذكرنا أقسامه الأربعة.

٩٧–هناك بعض الحالات التي لا يحرم فيها الابن القاتل من الميراث في اليهودية منها أن يثبت عدم الإصرار على القتل أو جنون الابن.ففي مثل هذه الحالات يحق للابن الميراث و فيما عدا ذلك يحرم الابن من الميراث.

٩٨–تنص المادة ٤٦٩ من الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين لحاي بن شمعون ص١٧٩ من الطبعة المؤرخة بعام ١٩١٢ على ما يلي :"خروج الوارث عن الملة لا يمنع عنه الميراث شرعاً،و إنما للسلطة الشرعية منعه لفائدة أولاده. " و قد اعتمد واضعوا هذه المادة على ما جاء في :חושן משפט.

والغريب في هذا الأمر أنه قبل أن يظهر كتاب حاي بن شمعون هذا كان هناك نقله محمد حافظ إلى العربية عن اللغة الفرنسية و مؤلفه يهودي فرنسي سبقت الإشارة إليه. وقد جاءت أحدى مواده مخالفة تماماً ما جاء عند ابن شمعون. وقد نصت المادة رقم ٣٢٣ من كتاب الأحكام العبرية في شأن الوثني الذي يتهود، واليهودي المرتد الذي يخرج عن دين الله فلا يرث في أبيه،و لا في أقاربه اليهود". وقد اعتمد واضع هذه المادة أيضاً على ما جاء من شروح أحبار اليهودو تفاسيرهم لما جاء في كتاب جوش شياط المشار إليه سابقاً و غيره. ولعل ذلك من الأمور المحيرة في هذا الشأن. فعلى أي من المادتين يمكن الاعتماد عند توزيع التركة على الوارثين و بينهم مرتد.

وإن كنا نميل إلى ما جاء في مادة بفلي. إذ أن مادة حاي بن شمعون رغم أنها لم تمانع في توريث المرتد إلا أنها لم تحسم ذلك ،بل أعطت السلطة الشرعية جواز حرمانه لصالح أبنائه.و لعل هذا التخفيف الذي جاء عند حاي بن شمعون كان يهدف إلى إتاحة الفرصة لهذا المرتد بالرجوع عن ردته مرة أخرى إذا شعر بان السلطة ربما تحرمه.أما مادة بفلي فقد حسمت الأمر بعدم الأحقية في الميراث.

انظر:محمد حافظ:مصدر سابق ص٢٦١.

٩٩–الأحكام العبرية.ترجمة محمد حافظ.مصدر سابق ص٢٦٤.

١٠٠–محمد حافظ: مصدر سابق ص٢٦٤.

١٠١– مراد فرج:شعار الخضر.مصدر سابق ص١٦٣.

١٠٢–تعرف المادة ٤٦١ من الأحكام الشرعية لابن شمعون على أن "الخنثى من أشبه الذكر و الأنثى"

١٠٣– على الرغم من أن المتعارف عليه عند توزيع الأنصبة في التركة الموروثة هو مراعاة جنس الوارث لا مقدار الثروة المراد توزيعها،إلا أن المشرع عند التشريع جعل التوزيع حسب مقدار التركة و ذلك بالنسبة للخنثى

التي جعل نصيبها مساوياً لنصيب البنت طبقاً لما جاء بالمادة ٤٦٣ من قانون الأحكام الشرعية لابن شمعون إذ جاء فيها:" إذا ترك رجل بنتاً و خنثى تساوياً في الأنصبة."فهو هنا ألحق الخنثى بالبنت عند توزيع التركة.هذا إذا كانت التركة كثيرة إما إذا كانت التركة قليلة فإنهم يجعلون الخنثى من الأبناء فيورث لان نصيبه ضئيل بطبعه.

١٠٤- محمد حافظ: المقارنات و المقابلات.ص٢٤٢.مصدر سابق.

١٠٥- د.جواد على:المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام .جـ٥ .ص٤٧٨ دار العلم للملايين.بيروت.الطبعة الثانية ١٩٧٨ .

١٠٦- التعريفات للجرجاني.ص١٥٤.طبعة فلوكل . نقلا عن المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام.ص٤٧٨ جـ٥.

١٠٧- سورة الأعراف:آية ١٩٩.

١٠٨- معجم ألفاظ القرآن الكريم :مجمع اللغة العربية جـ٢ ص ٣٤.

فقد ورد في هذا المعجم:و المعروف و العرف أي المستحسن ضد المنكر .

١٠٩- محمد حافظ : المقارنات و المقابلات .مصدر سابق ص٢٤٢.

١١٠- د.جواد على : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام .جـ٥.ص٥٦٢.مصدر سابق.

١١١- حسنين مخلوف : المواريث في الشريعة الإسلامية.الطبعة الثانية.ص٤-٥.دار الكتاب العربي بمصر ١٩٥٤م.

١١٢- د.جواد على : نفس المصدر .جـ٥ ص٥٦٢.

١١٣- المصدر السابق و نفس الصفحة.

١١٤- و لعل هذا العرف السائد في مجتمع الجاهلية كان من تأثير اليهودية في ذلك الوقت،إذ إن هذا النظام هو ما نصت عليه الشريعة اليهودية في سفر التثنية في مسألة زواج الأخ من أرملة أخيه المتوفى دون أن يكون قد أنجب قبل وفاته،هذا الزواج الذي يعرف في الفكر الديني اليهودي"بزواج اليبوم".كما انه يلاحظ أن حق الابن الأكبر في الجاهلية أيضا أن يمنع امرأة أبيه- و قد أصبحت ملكا له ،ورثها عن أبيه- من الزواج بآخر و لا يتزوجها هو أيضا.و هو ما يعرف بزواج "العضل" و الذي جاء الإسلام و نهى عنه.

انظر:د.عبد الرازق قنديل:زواج الأرملة بين التشريع اليهودي،وتقاليد الشرق الأدنى القديم.مجله الدراسات الشرقية.العدد الثاني ١٩٨٤.

١١٥-الرأي السائد فيما يتعلق بالعصبة أنهم أقارب الرجل من جهة الأب،و أن عصبة الرجل أولياؤه الذكور من ورثته،يخرج منهم الأب،و الابن لأنهما طرفان، والعم جانب، و الأخ جانب. والجمع العصبات.

انظر حول ذلك :

د.جواد على: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام.جـ٥.ص٥٦٣.نقلا عن تاج العروس جـ٣ ص٣٨٢ .طبعة الكويت.

١١٦- د.جواد علي .نفس المصدر.جـ٥ ص٥٦٥.

١١٧- ربما يتفق ذلك إلى حد كبير مع ما جاء في قانون حمورابي في شأن العبد الذي يتزوج بابنة رجل حر،إذ يقتسم سيده ميراثه مع زوجته.ثم إنه يبدو أن حق العبد المعتق في تركة من أعتقه كان خاصاً بالعبد الذي يعتقه سيده مع الاحتفاظ بالولاء له ،إذ كان العبد الذي يعتق و يقول له سيده:لا ولاء لأحد عليك كان لا يرثه أحد.و هذا النوع هو ما كان يسمى بالسائبة أي الذي لا ولاء لأحد عليه بعد تحرره.

انظر:

د.جواد علي .نفس المصدر.صفحات ٥٦٨،٥٦٧ .

١١٨- محمد علي الصابوني: مختصر تفسير ابن كثير. المجلد الأول. ص٣٦٠. دار القرآن الكريم. بيروت١٩٨١. الطبعة السابعة.

يعني بن جبير وقتادة بالمشركين أولئك الذين كانوا يعيشون في الجاهلية قبل انتشار ولم يدخلوا فيه بعد.

١١٩-حسنين مخلوف: المواريث في الشريعة الإسلامية.ص ٥-٦.دار الكتاب العربي سنة١٩٥٤م. القاهرة.

١٢٠- حسنين مخلوف: المصدر السابق .ص٦.

١٢١- سورة النساء:الآيات٧-٨.

١٢٢- سورة النساء. آية ١١.

١٢٣- عبد المتعال الصعيدي: الميراث في الإسلام.ص٢٠. مطبعة عابدين الكبرى. القاهرة.١٩٢٢.

١٢٤- وقد سبقت الإشارة غلي ذلك عند الحديث عن نظام الميراث في الجاهلية والسبب الذي كان يدعوا الجاهلين إلي تطبيق نظام حرمان البنات والنساء من الميراث، وحق الأبناء الذكور إذا كانوا لا يقدرون على حمل السلاح والزور عن عشائرهم وحمايتهم.

١٢٥- محمد علي الصابوني: مختصر تفسير بن كثير. مصدر سابق ص٣٦٢.

١٢٦- الكلالة: من الإكليل . وهو الذي يحيط بالرأس من جوانبه.

والمراد هنا من يرثه من حواشيه لا أصوله، ولا فروعه طبقا لما رواه الشعبي عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن الكلالة فقال : أقول فيها برأي فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمن الشيطان. والله ورسوله بريئان منه: الكلالة من لا ولد له ولا والد. فلما ولى عمر قال: إني لأستحي أن أخالف أبا بكر في رأى رآه. كذا رواه ابن جرير وغيره وهو قول الأئمة الأربعة وجمهور السلف والخلف. وقد حكي الإجماع عليه غير واحد.

انظر: مختصر تفسير ابن كثير ص ٣٦٤. المجلد الأول.

١٢٧- جان دي بفلي: الأحكام العبرية. ترجمة وتعليق محمد حافظ. ص ٢٥٢. القاهرة١٩٠٢.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

- القرآن الكريم
- أ.س.ترتون: أهل الذمة في الإسلام. د. حسن حبشي. دار الفكر العربي. مطبعة الاعتماد ١٩٤٩. القاهرة.
- د.إبراهيم موسى هنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي. مكتبة الأنجلو ١٩٦٣م. القاهرة.
- ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.
- ابن منظور: لسان العرب. المجلد الثالث. دار لسان العرب بيروت.
- د.أحمد الغندور: الميراث في الإسلام و القانون . الطبعة الثانية.دار المعارف.١٩٦٧م
- أحمد أمين: ضحى الإسلام. دار الكتاب العربي. بيروت. الطبعة العاشرة.
- التعريفات للجرجاني. طبعة فلوكل. نقلا عن المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام.
- جان دي بفلي: الأحكام العبرية .ترجمة عن الفرنسية محمد حافظ و ضّمنه كتابه المقارنات و المقابلات. القاهرة ١٩٠٢.
- د.جواد على: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام . دار العلم للملايين.بيروت.الطبعة الثانية ١٩٧٨ .
- د.حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه. معهد البحوث والدراسات العربية. جامعة الدول العربية. ١٩٧٢م.
- ـــــــــ :اللسان والإنسان. مدخل إلى معرفة اللغة. دار المعارف بالإسكندرية. ١٩٧١م.
- حسنين مخلوف: المواريث في الشريعة الإسلامية. دار الكتاب العربي سنة١٩٥٤م. القاهرة.
- د.سوزان السعيد يوسف: المرأة في الشريعة اليهودية.حقوقها و واجباتها. عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية القاهرة.٢٠٠٥م.

- د.شعبان سلام: الأثر الفلسفي في الفكر اليهودي. بحث منشور بمجلة "كلية اللغات والترجمة". جامعة الأزهر. العدد السابع. ١٩٨٢م.
- الشيخ أحمد كامل الخضري: المواريث الإسلامية. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. الطبعة الثالثة.١٩٦٦م.
- الشيخ السيد سابق: فقه السنة. الجزء الثالث. دار الفتح للأعلام العربي. القاهرة سنة٢٠٠٠.
- صموئيل كريمرتوح: السومريون تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم. ترجمة د.فيصل الوائلي.وكالة المطبوعات.الكويت١٩٧٣م.
- ــــــــــــ:أساطير العالم القديم. ترجمة الدكتور أحمد عبد الحميد يوسف.الهيئة المصرية العامة للكتاب.القاهرة ١٩٧٤.
- طـــه باقـــــر:مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة :دار المعلمين العالمية.١٩٥٥م.
- د.عبد الرازق أحمد قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. مركز دراسات الشرق الأوسط. جامعة عين شمس. ١٩٨٤.
- ــــــــــــ: زواج الأرملة بين التشريع اليهودي و تقاليد الشرق الأدنى القديم.مجلة الدراسات الشرقية . العدد الثاني.
- د.عطية القوصي: اليهود في ظل الحضارة الإسلامية. القاهرة سنة ١٩٧٨م.
- د.علي النشار: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية. ص٩٩. منشأة المعارف بالإسكندرية. ١٩٧٢م.
- د.فوزي رشيد: الشرائع العراقية القديمة. وزارة الأعلام. سلسلة الكتب الحديثة ١٩٧٣م.
- د.قاسم عبده قاسم: أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى. دار المعارف ١٩٧٩. القاهرة.
- محمد حافظ: المقارنات و المقابلات. سنة١٣٢٠هـــ .١٩٠٢م.
- محمد على الصابوني: مختصر تفسير ابن كثير. المجلد الأول. دار القرآن الكريم. بيروت١٩٨١. الطبعة السابعة.

- مسعود حاي بن شمعون:الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين.مطبعة روبين مسكوفتش بمصر ١٩١٩ .
- معجم ألفاظ القرآن الكريم :مجمع اللغة العربية جـ٢.
- هلال فارحي دكتور: أساس الدين. مطبعة يوسف حزقيل حامض. القاهرة ١٩٣٧.
- ول ديورانت: قصة الحضارة: ج١٤. ترجمة محمد بدران. لجنة التأليف والترجمة والنشر. ١٩٦٤. القاهرة.
- يوسف رزق الله غنيمة: نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق. مطبعة الفرات. بغداد ١٩٢٤.

ثانيًا: المصادر والمراجع العبرية

- אברהם אבן שושאן: המלון החדש, חלק.I.
- אוצר ישראל, חלק שלישי, לונדון 1935.
- אכרגה וצחחה ובינה בתפאסיר וחואש באעבראניה יואל הכוהן מיללער. פריס .שנה תרנ״ז.
- ד״ר. ש.י.טשרני: לתולדות החנוך בישראל בתקופת גאוני בבל, הוצאת אברהם יוסף שטיבל, וורשה, תרפ״ד.
- יוסף עובדיה אלגמיל: תולדות היהודית הקראית, חלק ראשון, יצא לאור על ידי מועצת הארצית של היהודים הקראים בירושלים, רמלה, יוני 1979.
- יצחק אבנון: מכלל אנציקלופדיה לנוער בסדר אלפביתי .
- כתאב אלמוארית אכרגה וצחחה ובינה בתפאסיר וחואש באעבראניה יואל הכוהן מיללער רחמה אלה.
- כתאב אלמוארית מע סאיר אלכתב ואלרסאיל אלפקהייה תאליף : רבינו סעדיה גאון בן יוסף אלפיומי.
- נחמיה אלוני: האגרון, כתאב אצול אלשער אלעבראני, מאת רב סעדיה גאון, הוצאת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים, תשכ״ט.

- נחמיה אלוני: מחקרי לשון וספרות, פרקי רבי סעדיה גאון, כרך א.
- סעדיה גאון בן יוסף אלפיומי: תפסיר ספר איוב ושרחח באלערביה, פאריס, 1899.
- שיפמן, פנחס: בכורים, מאמר: הגאון רב סעדיה הפיתומי. מאת: א.ה.וויס. הוצאה אחת עשרה. וילנה 1923.
- שלמה לוין: החק נחלת הכלל. תל-אביב.1979.
- שמעון דובנוב: דברי ימי עם עולם, כרך שני, הוצאת דביר תל- אביב, 1955.

ثالثاً: المصادر والمراجع الأجنبية

- Cook, Stanly : The Laws of Moses and the code of Hammurabi .Adam and Charles Black. London 1903
- Arabische Literature, Frankfurt, A.M. 1902
- Bainton ,Roland.H.: The Idea of the History in Ancient Near East. Oxford Univ. Press. London 1955
- ---------------------- :The Idea of History in Ancient Near East.Cambridge University 1971.
- E.Neufeld: Ancient Hebrew Marriage Laws, with special
- Erwin, I.J.Rosenthal: Studia Semitica, V.I.Jewish themes, Cambridge Univ. Press. 1971.
- Jewish theological Seminary of America 1944. Edited by Finklstein
- Malter, H: Saadia Gaon, His life and works, Jewish publication of America, 1942.

- **Margolis and Alexander Mark: History of the Jewish people, A Temple Book Athenean, 1969. N. Y.**
- **Rab Saadia Gaon in his Honer.**
- **Sachar, Abraham Leon: A history of the Jews, Fifth Edition. N.Y. 1973**
- **Waxman, Mayers: A history of Jewish Lieterature. V.I.. Block, Bublishing. N.Y. 1930.**

الفهرس